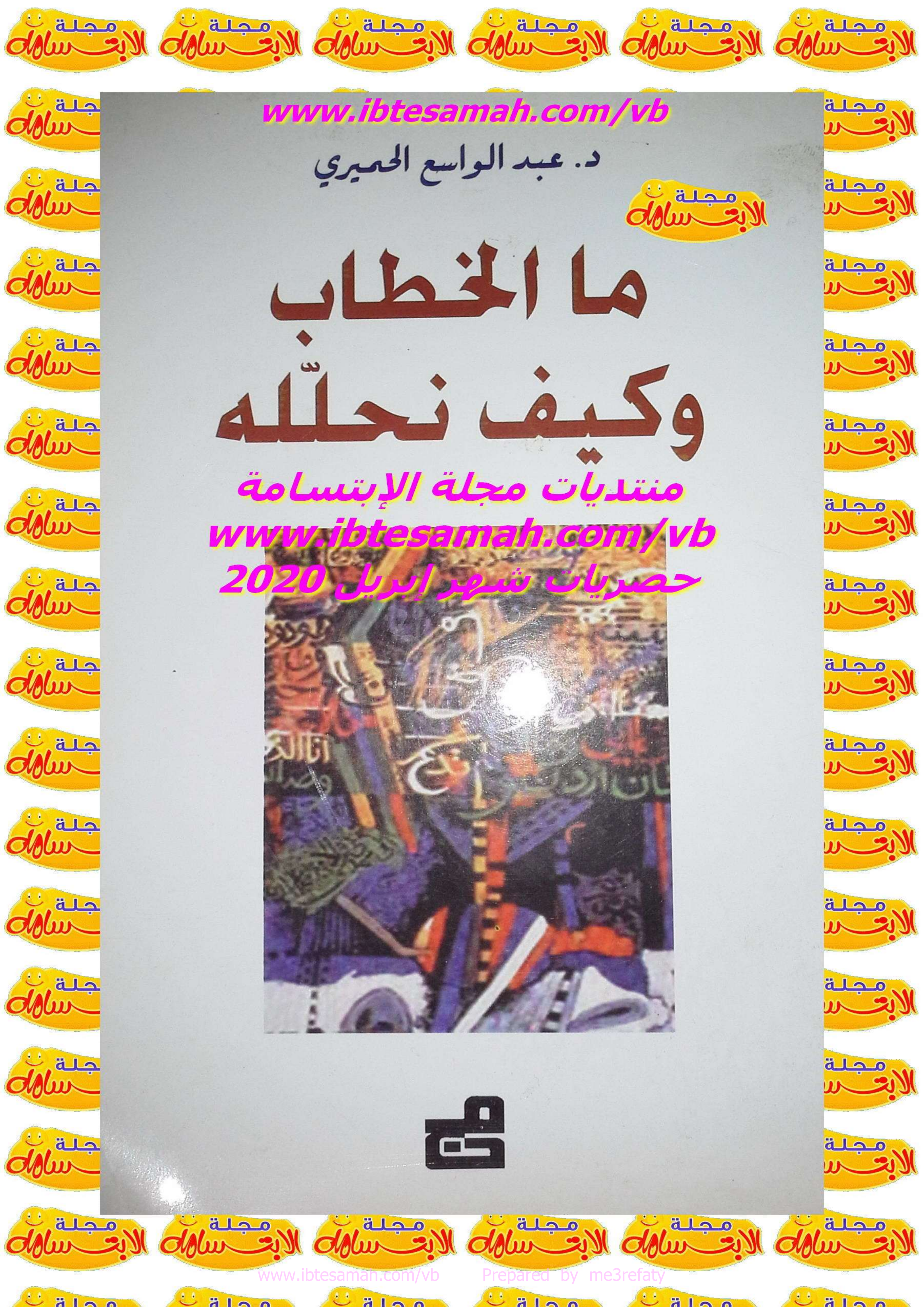

www.ibtesamah.com/vb
د. عبد الواسع الحميري
ما الخطاب
وكيف نحلّله
منتديات مجلة الإبتسامة
www.ibtesamah.com/vb
حصريات شهر إبريل 2020
www.ibtesamah.com/vb Prepared by me3refaty



الوصول إلى الحقيقة يتطلب إزالة العوائق
التي تعترض المعرفة ، ومن أهم هذه العوائق
رواسب الجهل وسيطرة العادة ، والتبجيل المفرط لمفكري الماضي
إن الأفكر الصحيحة يجب أن تثبت بالتجربة

حصريات مجلة الابتسامة
** شهر إبريل 2020 **
www.ibtesamah.com/vb

التعليم ليس استعداداً للحياة ، إنه الحياة ذاتها
جون ديوي
فيلسوف وعالم نفس أمريكي

الطبعة الأولى

1430 هـ - 2009 م



مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت - الحمراء - شارع اميل اده - بناية سلام - ص. ب ١١٣/٦٣١١
تلفون: ٧٩١١٢٣/(٠١) - تلفاكس ٧٩١١٢٤ (٠١) بيروت - لبنان
بريد الكتروني majdpub@terra.net.lb
ISBN 978-9953-515-22-9

الدكتور عبد الواسع الحميري



ما الخطاب؟
و
كيف نحلّله؟

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع



رَبِّ يَسِّر وَأَعِن

مقدّمة

ينهض منهجنا في تحليل الخطاب الذي نؤسّس له، أو الذي نحاول، خلال هذه الدّراسة، وضع أسسه النظريّة والتطبيقيّة، على الأسس الآتية:

1. دراسة الظّواهر اللّغويّة في حضورها العينيّ المباشر؛ بحثاً عمّا وراءها من أنساق فكريّة أو أيديولوجيّة (خطابيّة) هي التي تنتجها، وتسهم في إعادة إنتاجها.

2. وهذا يتطلّب مِنّا التحوّل، خلال عمليّة التّحليل، من دراسة (المعلوم في) الظّاهرة اللغويّة الواعية (الشّكل الخارجيّ للملفوظات) إلى دراسة ما وراء تلك الظّاهرة اللغويّة (المجهول)، ومن البنية السّطحيّة، إلى البنية العميقة، ومن الظّاهر (النّص) إلى الباطن (الخطاب).

3. ما يعني اقتصار جهدنا، في هذه الدّراسة، على تحليل «الملفوظات الدّالة أو الواعية» فقط، وهذا يقتضي: استبعاد الألفاظ المفردة، من جهة؛ لأنّ ذلك من اختصاص علماء (فقهاء) اللّغة، واستبعاد الملفوظات اللاّواعية، من جهة ثانية؛ باعتبار دراستها من مهمّة علماء النّفس، ونحن لسنا من هؤلاء، ولا من أولئك، ولا همّنا همّهم.

وهذا يقتضي أنّ منهجنا في تحليل ملفوظ الخطاب ـ يرفض التّعامل مع

الملفوظات في ذاتها، أو من حيث هي كيانات قارّة، أو أشكال قائمة بذاتها، أو مستقلّة عن متلفّظيها، ودوافع تلفّظهم، ويتّخذ أساساً لتحليله، شبكة العلاقات التي تنشأ بين عناصر التلفّظ في تلك الملفوظات في حضورها العينيّ المباشر.

4. نتبنى خلال منهجنا في التّحليل مفهومَ النّسق النّاظم بين عناصر التلفّظ، وذلك بهدف اكتشاف قوانين كليّة عامةً؛ تحكم أو تتحكّم في السّلوك التلفّظي، أو في عمليّة التّبادل اللغويّ والرّمزيّ، ما يحتم علينا الانطلاق من الخاص إلى العام؛ من الواقعة الملفوظيّة إلى واقع التلفّظ بشكل عام، أي من عمليّة التلفّظ، كما هي مجسّدة في شكلها الحاليّ الملموس، أو في تحقّقها العينيّ المباشر الآن ـ هنا، إلى واقع التلفّظ السّائد في مرحلة تاريخيّة معيّنة، بشكل عام.

5. وهذا يقتضي أنّ ما نهدف إليه خلال عملنا هو بالتّحديد، الكشف عن البنية اللاّواعية المضمرة في كلّ مؤسّسة، أو في كلّ شكل ملفوظيّ، للحصول على مبدأ للتّأويل يصلح للتّطبيق على مؤسّسات (خطابيّة) أخرى[1] مشابهة.

وهنا يغدو اللاّوعي، لكن لا بالمعنى الفرويديّ (العامر بالرّغبات المكبوتة)، بل بالمعنى الكانطي (المؤلَّف من مقولات تشكّل، في مجموعها، مقالات، لكن بلا إحالة إلى ذات قائلة أو مفكّرة) هو مصدر سائر البنى الأخرى، وإنْ بقي هو نفسه معطى غير قابل للتّفسير، ويستحيل البحث عن تكوين له؛ لأنّه بالتّعريف، هو البدئيّ[2].

6. ومن هنا، فإنّ من شأن منهجنا في تحليل الخطاب، أنّه يضعنا في حضرة كينونةٍ ملفوظيّة جدليّة مفتوحةٍ؛ خالقةٍ للكلّيات، ومخلوقةٍ بها

---

(1) روجيه جارودي: البنيوية فلسفة موت الإنسان، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1985م: 32.

(2) نفسه.

أو خلالها، وإن ظلّت خارج (أو أدنى) نطاق الوعي والإرادة الإنسانيّة[1].
لذلك فنحن نحاول، خلال منهجنا هذا، فهم هذه الكينونة الملفوظيّة، بالقياس إلى نفسها، وليس بالقياس إلى أنانا الفاهمة لتلك الكينونة.

وهذا يقتضي أنّنا إنّما نحاول التّوصل إلى واقع ملفوظيّ موضوعيّ يكون، في حقيقته، واقع الإنسان في حضوره العينيّ المباشر، أو يكون الإنسان، بالأحرى حاضراً فيه، وليس غائباً عنه، فاعلاً فيه، وليس مجرّد منفعل به.

7. ولأنّنا نستبعد، خلال منهجنا، تعريف الإنسان وثقافته باللّغة وحدها، أي بكونه مجرّد حيوانٍ ناطقٍ، أو بأنّه مجرّد كائنٍ متكلّم كلاماً طبيعيّاً (تؤسّسه الطّبيعة البشريّة)، فهذا ما اقتضى مِنّا النّظر إلى (الكائن المتلفّظ) بوصفه كائناً تاريخيّاً (ثقافيّاً) بامتياز، أي بوصفه كائناً متكلّماً كلاماً تؤسّسه الثّقافة والبيئة أو المحيط السّسيوثقافيّ الذي ينخرط فيه الإنسان، ويتفاعل معه.

وهو ما يسمح لنا أخيراً الانطلاق، في عملنا التّحليليّ هذا، ليس فقط من نصوص الكلام الحيّ (الأقوال)، بل من نصوص الأفعال الواعية، بكلّ أشكالها وتشكّلاتها، أي شريطة أن تخضع أفعال الكائن الفاعل لمنطق الإرادة والوعي (أو لمنطق القصد)، وهذا يقتضي أنّه يمكن الانطلاق من ملفوظات الكلام الواعي، ومن منطوقات السّلوك والممارسة الواعية، على السّواء.

لذلك فإنّ من شأن التزامنا المنهجيّ هذا، أنّه يأتي، انطلاقاً من حرصنا على ألاّ ينفصل النّسق عن الممارسات الإنسانيّة، فيتحوّل إلى مجرّد شيءٍ، أو إلى مجرّد كيانٍ راسخٍ، أو جوهر ثابت. نقول هذا انطلاقاً من وعينا بأنّ الخطابات، في ذاتها، قد تقصي كلّ ذاتٍ، بحيث يبقى إنسان الخطاب، بشكلٍ عامٍ، إنساناً نسقيّاً، أي عبارة عن كائن هو بمثابة نقطة

---

(1) نفسه: 29.

تقاطع خطوط القوّة؛ وليس (عُقْدَة) علاقات، ومركز تقرير وخلق، في آن معا.

لذلك فنحن لحاول الاّ يمثّل عملنا هذا نزعةً مثاليّةً قائمةً على أساس تصوّر نظام عام للممكنات (الإنسانيّة) المتكوّنة من دون أن تظهر في أيّة لحظة ممارسة الإنسان الخلاّقة.

8. على أنّه يجب الإشارة أخيراً إلى أنّ جهدنا التحليليّ، في هذه الدّراسة، قد اقتصر - فقط - على تحليل ملفوظات الخطاب المكتوب أو (الكتابيّ) دون ملفوظات الخطاب الشّفاهي، وعلى ملفوظات الخطاب غير المباشر، دون ملفوظات الخطاب المباشر، منطلقين، في ذلك، من العبارات النّصية (التي تنتمي إلى نصّ، أو يتجسّد حضورها في نصّ) دون الجمل النظاميّة (المصنوعة بغرض التّمثيل).

الفصـــل الأوّل

الخطاب مقاربة نظريّة

ـ 1 ـ

إنّ السّؤال الذي علينا المبادرة إلى طرحه هنا:

ما هو الخطاب؟ وكيف نحلّله؟

وفي سبيل الإجابة عن سؤال الماهية الأوّل: ما الخطاب؟ نقول: إنّه يمكن النظر إلى الخطاب، بوصفه «استراتيجيّة التّلفّظ»، أو بوصفه نظاماً مركّباً من عدد من الأنظمة التوجيهيّة والتّركيبيّة والدّلاليّة والوظيفيّة (النّفعيّة) التي تتوازى وتتقاطع جزئيّاً أو كليّاً في ما بينها، وهذا يقتضي أنّ الخطاب البيانيّ، على سبيل المثال، عبارة عن نظامٍ مركّبٍ من ثلاثة أنظمة رئيسة، على الأقلّ، هي:

1. نظام التّوجيه البيانيّ الخاضع لمعيار علم البلاغة (التّقليديّة) القديمة، والقائم على عدد من الأسس والمبادئ، أهمّها:

أ. «مبدأ التوجيه المباشر» إذ الأصل في الخطاب البيانيّ، أنّه خطاب موجّه توجيهاً مباشراً: من مخاطِبٍ بعينه، إلى مخاطَبٍ بعينه، في سياقٍ (أو مقام) بعينه، لتحقيق غايةٍ بعينها. وهذا يقتضي قيام هذا الخطاب على:

ب. «مبدأ الأحاديّة والتّعيين»؛ أحاديّة كلّ عنصر من عناصر بنية التّخاطب البيانيّ المشار إليها آنفاً، وتعيينه، على نحو يضمن له الحفاظ على هويّته الخاصّة التي تعزله عن باقي العناصر الأخرى. وهذا يقتضي قيام عناصر هذه البنية على:

ج. «مبدأ الانفصال والتّمايز»؛ انفصال هذه العناصر بعضها عن بعض، وتمايز مواقعها في الخطاب بعضها عن بعض. ما يضمن لكلّ عنصر من عناصر هذه البنية وظيفته الخاصّة التي ينهض بها مستقلاً بذاته عن باقي العناصر الأخرى، وإنْ ارتبط بباقي العناصر الأخرى، عبر نظام الفصل والتّصنيف، حيث تصنيف هذه العناصر في مجموعات، أو في إطار عدد من التّيمات أو الثّنائيات أبرزها:

* ثنائيّة المتكلّم/المخاطَب.

* ثنائيّة اللّفظ/المعنى.

* ثنائيّة المقام/المقال.

وهذا يقتضي قيام هذه البنية على:

د. «مبدأ المنفعة/التبعيّة المتبادلة» بين طرفي المعادلة الخطابيّة الرّئيسين: المخاطَب والمخاطِب.

هـ. «مبدأ اللّياقة» ومراعاة مقامات المخاطبين وأحوالهم، وما يليق بكلّ مقام من المقالات.

و. «مبدأ الشّفافيّة ووضوح المقصديّة».

2. ونظام التّركيب الخاضع لمعيار علوم: النّحو والمعاني.

3. ونظام الدّلالة (الإبانة البيانيّة) أو الإيعاز بالمعنى المراد، والخاضع لمعيار علم البيان (التّقليديّ)، بوصفه نظام علاقة احتواء وتطابق بين الكلمات والأشياء، أو بين الدّوال ومدلولاتها، أو بين عالم القول ولغة القول.

وعليه فتحليل (بنية) التّخاطب في ملفوظ الخطاب البيانيّ، يتطلّب البحث في مدى التزام الكينونة المتلفّظة تلك الأنظمةَ، خلال عمليّة التلفّظ، ومدى تحلّلها منها، في الوقت نفسه، وهذا يقتضي الكشف عن طبيعة العلاقة المتآينة أو المتزامنة (القائمة بالفعل) بين: الكائن المتلفّظ وملفوظاته، من جهة، وبين الكائن المتلفّظ وملفوظاته، والمتلفّظ فيه (مقام التلفّظ وسياقه)، والمتلفّظ له أو لأجله (مقصديّة التلفّظ والغاية النهائيّة منه)، والمتلفّظ إليه (المخاطَب أو السّامع الفعليّ أو الضمنيّ)، ومقارنة شبكة العلاقات المتآينة أو المتزامنة بين هذه الأطراف جميعاً، بشبكة العلاقات التاريخيّة أو التّطوريّة، الممكنة أو القائمة بالقوة؛ أعني بشبكة العلاقات التي يفترض أن تقوم بين تلك الأطراف في سياق التلفّظ السّائد عينه.

وهذا يقتضي القول: إنّ تحليل بنية التلفّظ/الخطاب، في أيّ ملفوظٍ منجزٍ يتضمّن، بالضّرورة، تحليل بنية الأنا المتلفّظة في الملفوظ المنجز ذاته، بما هي علاقة مجسّدة بين من يتلفّظ في الملفوظ، وما يتلفّظ فيه، وما يتلفّظ به، وما يتلفّظ له أو لأجله، وما (أو من) يتلفّظ إليه.

وإذا صحّ النّظر إلى الخطاب بوصفه «استراتيجيّة التّلفّظ[1]» أو بأنّه نظام مركّبٌ من عددٍ من الأنظمة التوجيهيّة والتّركيبيّة والدّلاليّة، والوظيفيّة - بالمعنى السّابق - فهذا يعني أنّه يصح النّظر إلى الخطاب بوصفه «برنامج التّلفّظ» الذي نخضع لنظامه خلال عمليّة التلفّظ، ونخرج أو نتمرّد على نظامه، في الوقت نفسه، إنّه نظام القول أو الفعل (ودوافعهما) الذي يسكن

(1) إذا صحّ تعريفنا للخطاب بأنه عبارة عن استراتيجيّة التلفّظ، أو نظامه، فهذا يقتضي أنّ عملنا، في تحليل الخطاب، يجب أن ينصبّ على طرائق/أساليب التلفّظ، من جهة، وعلى دوافعه وأسبابه والمقصديّة النهائيّة منه، من جهة ثانية.

وعينا، ويكيّف سلوكنا، أو لنقل: إنّه النّظام/البرنامج الذي يصوغ وعينا، ويوجّه إرادتنا، وسلوكنا التّواصليّ.

وهذا يقتضي أنّه (الخطاب) عبارة عمّا نعبّر عنه بلغة القول أو الفعل، وبصورة مباشرة (الخطاب المباشر) أو غير مباشرة (الخطاب غير المباشر) أو هو، بتعبير آخر: نظام العقل الذي نعقل من خلاله الأشياء، ونتصرّف إزاءَها بمقتضاه، إنّه نظام الوعي الواعي بنفسه، وبما هو وعيٌ به، وبما هو وعي فيه، وله أو لأجله.

أمّا النّص فهو عبارة عما يَنْصُصُ نظامَ الخطاب، أو هو عبارة عمّا نقول أو نفعل، إنّه ناتج الفعل الإنجازيّ للقول أو للفعل، ما يعني أنه بمثابة إنجاز لذلك البرنامج التّواصليّ أو لنظام القول أو الفعل.

وهذا يقتضي أنّ الخطاب هو نظام السّلوك الاجتماعيّ والتّواصلي، بوصفه:

* نظاماً للتّفاعل والجدل بين أطراف العمليّة التّواصليّة، أي بين المتلفّظ وملفوظه، من جهة، وبين المتلفّظ وملفوظه، والمتلفّظ فيه، وبه، وله وإليه، من جهة ثانية.

* أو بوصفه نظاماً للفعل الفاعل من طرفٍ واحدٍ فقط (خطاب التّعالي).

* أو بوصفه نظاماً للتبعيّة والخضوع. أو للتبعيّة والاستتباع، لاستتباع المتلفّظ لملفوظاته وفرض شروط تبعيّتها له.

على أنّه يمكننا، بشكلٍ عامٍ، أن نرصد ثلاثةَ أنظمةٍ رئيسة للخطاب، أو لعلاقة المتلفّظ، بشكلٍ عام، بملفوظاته، بشكلٍ عام؛ متضمّناً علاقتَه بكلّ ما سلف ذكره:

1. نظام التّعالي؛ تعالي الكينونة المتلفّظة على عالم التلفّظ، متضمّناً تعاليها على ما تتلفّظ به، وتعاليها على ما تتلفّظ فيه، وتعاليها على ما تتلفّظ

له أو لأجله، وتعاليها على المتلفَّظ إليه، وعن هذا النّظام ينتج ما نسمّيه بـ«ملفوظ خطاب التّعالي».

2. ونظام العلوّ (التّفاعل والجدل)؛ علوّ الكينونة المتلفّظة في عالم التلفّظ؛ متضمّناً علوّها فيما تتلفّظ به، وعلوّها فيما تتلفّظ فيه، وعلوّها فيما تتلفّظ له أو لأجله، وعلوّها في المتلفّظ إليه، وينتج عن هذا النّظام ما نسمّيه بـ«ملفوظ خطاب العلوّ» أو بخطاب الكينونة المتفاعلة أو الجدليّة.

3. ونظام التّبعيّة والسّقوط؛ سقوط الكينونة المتلفّظة في عالم التلفّظ، وتبعيّتها له؛ متضمّناً تبعيّتها وسقوطها فيما تتلفّظ فيه، وسقوطها فيما تتلفّظ به، وسقوطها فيما تتلفّظ له أو لأجله، وسقوطها فيما (أو من) تتلفّظ إليه، وينتج عن هذا النّمط من الأنظمة ما نسمّيه بـ«ملفوظ خطاب البينونة/السّقوط». على أنّه يمكن وصف النّظام الأوّل، بأنّه يمثّل نظام التّواصل الكليّ المنفتح. ووصف النّظام الثّاني بأنّه يمثّل «نظام التّواصل الجزئيّ المنغلق» ووصف النّظام الثّالث بأنّه يمثّل «نظام التّواصل التّابع».

ـ 2 ـ

من بنية الملفوظ (النّص) إلى بنية التلفّظ (الخطاب)

وإذا تقرّر أنّ مهمّتنا في تحليل الخطاب قد باتت محصورةً في تحليل شبكة العلاقات المتآينة أو المتزامنة بين عناصر الملفوظ، أو بين أطراف عمليّة التلفّظ، فإنّ السّؤال الذي علينا المبادرة إلى طرحه، في هذا السّياق:

فمن أين إذن يجب أن ننطلق في عمليّة تحليل الخطاب/التلفّظ؟ هل علينا أن ننطلق من البنية الخطابيّة التي ينطوي عليها الملفوظ، كمنجز، أعني من البنية التحتيّة أو العميقة للملفوظ؟ كما كان قد فعل باختين، عندما حللّ الخطاب بوصفه تلفّظاً؟ أم علينا الانطلاق من البنية السّطحيّة للملفوظ، أي من شكل الملفوظ، أو من طبقته الظّاهرة؟

وهنا يمكن القول، قبل أن نحاول الإجابة عن هذا التّساؤل: إنّ بنية الملفوظ هي بنية النّص/القول المفرد، من ناحية، وهي بنية النّص/القول المركّب، من ناحية ثانية. أمّا بنية التلفّظ، فهي بنية الخطاب، بوصفه نظام بناء النّص، أو بوصفه النّسق أو المنوال الذي تُنسجُ خلاله النّصوصُ (نصوصُ الأقوال ونصوصُ الأفعال)، وهذا يقتضي أنّ الأولى (بنية النّص/القول) تعدّ بنيةً سطحيّةً، أو فوقيّةً، أمّا الثّانية (بنية الخطاب) فتعدّ البنيةَ العميقةَ أو التّحتيّةَ لكلّ (نصّ) منجزٍ.

وهذا يقتضي أنّه يتوجّب علينا، وفق منهجنا المركّب هذا، في تحليل الملفوظات/كنصوص، البحث في كلّ ملفوظ عن بنيته التّلفظيّة/الخطابيّة التي تتألّف، في الأصل، من:

1. ذات متلفِّظة، تربطها بـ:

2. ملفوظاتها علاقةٌ:

3. تلفّظٍ؛ تتمّ أو تتحقّق في إطار:

4. متلّفظٍ فيه (مقام أو سياق بعينه) لتحقيق غاية أو غرض (مقصديّة) بعينها، نطلق عليها:

5. المتلفّظ له أو لأجله، وهي عمليّة مشروطة، في الغالب، بحضور طرف سادس نطلق عليه:

6. المتلفّظ إليه (مباشر أو ضمنيّ).

وكذلك الحال، بالنسبة للمكتوب (أو للملفوظ الكتابيّ)، إذ يمكننا، في كلّ ملفوظ كتابيّ، بمقتضى منهجنا هذا، البحث عن:

1. ذات كاتبة، تربطها بـ:

2. مكتوبها علاقة:

3. كتابة، تتمّ أو تتحقّق في إطار:

4. مكتوبٍ فيه (مقام أو سياق).

5. ومكتوب له أو لأجله (غاية أو مقصديّة).

6. ومكتوب إليه (مباشر أو ضمنيّ).

على أنّنا ببحثنا، في شبكة العلاقات التي تربط بين هذه العناصر، في حضورها العينيّ المباشر، نكون قد كشفنا عن بنية الخطاب/ النّظام الذي ينطوي عليه النّص المكتوب، من جهة، أعني عن خطاب/ نظام الظّاهر الذي يتوجّه به النّص الملفوظ إلينا نحن الذين نقرؤه أو نتلقّاه، أو نحن الذين نصغي إليه ونحاوره، وعن خطاب النّسق الباطن، من جهة ثانية، بوصفه الخطاب/ النّظام الكامن خلف بنية الملفوظ، أو الذي يمثّل بنيته التحتيّة الذي انبنى منه خطاب الظّاهر، أي الذي توجّه إلى الكاتب/ المتلفّظ، وفرض شروطه عليه فكتب، أو لفَظَ، انطلاقاً منه، مكتوبَه/ ملفوظَه.

وهذا يقتضي أنّه ما من طريق إلى بنية التلفّظ (الخطاب) إلاّ طريقٌ واحدٌ: بنية الملفوظ المنجز (القول أو النّص) نفسه، فلكي نتوصّل إلى بنية التلفّظ/ الخطاب، علينا أن نسلك إليها طريقاً واحداً: بنية الملفوظ المنجز، وهو ما يستدعي منّا التحوّل من البنية (النصيّة) التّوليديّة (بنية الملفوظ، كما تجسّدها شبكةُ العلاقات المتآينة المشار إليها) إلى البنية (الخطابيّة) المولَّدة ـ بالفتح، والمولِّدة ـ بالكسر. أعني من بنية الملفوظ (بما هو قول مفرد، أو بما هو نصّ مركّب من عدد من الأقوال)، وهذا يقتضي الانتقال، خلال تحليلنا التكوينيّ هذا، من البنية الظّاهرة للنّص، إلى البنية الخطابيّة (المتولّدة) من النّشاط الإنسانيّ المولّد لها، وليس العكس، كما كانت البنيويّة قد فعلت، ما يحتّم علينا النّظر إلى الملفوظ، بوصفه تلفّظاً، أو بوصفه نشاطاً إنسانيّاً دالاً على المتلفِّظ، في علاقته بعناصر ملفوظاته، أو بما هو فعلٌ أو فاعليّةٌ ينجزها فاعلٌ، من شأنه أنّه محكومٌ بظروف اجتماعيّة، ويخضع لأوضاع وقوانين وأفكار وقيم، وسنن، ويهدف إلى تحقيق أهداف وغايات واعية، وليس هو مجرّد شكل لغويّ منجز.

على أنّنا بتركيزنا على الملفوظ، في شبكة العلاقات التي تربطه بكلّ ما ذكرنا، نكون قد ركّزنا على «استراتيجيّة التلفّظ»؛ لا على الملفوظ في ذاته، وهنا نكون قد سعينا، خلال منهجنا هذا، إلى الكشف عن الكيفيّة التي بها يتشكل الفعل التّلفظيّ، بوصفه فعلاً غير منفصل عن فاعله البشريّ الذي يفعل، ويعطي صفةً راهنةً لبنية الفعل اللغويّ الذي ينجز، وهنا نكون قد انفتحنا، خلال تحليلنا، على المنتج اللّغويّ، وعلى عمليّة الإنتاج اللّغويّ، في الوقت نفسه، ولم نضحّ بأيٍّ منهما لصالح الآخر، فلم نضحّ بالمنتِجِ المتلفِّظِ - بالكسر لصالح المنتوج التّلفظيّ (في ذاته أو بما هو منجز، كما كانت جميع التّيارات البنيويّة قد فعلت) أو لصالح عمليّة الإنتاج (كما كانت جلّ نظريّات تحليل الخطاب قد فعلت)، كما لم نضحّ بفعل الانتاجيّه لصالح أيّ من المنتِجِ (كما كانت جميع التيّارات التقليديّة قد فعلت) أو المنتَج - بالفتح (كما كانت جميع التّيارات البنيويّة قد فعلت أيضاً، حين لم تهتمّ إلا بالمنجز فقط، دون أن تولي أيّ اهتمام لعمليّة الانجاز، أو لسياق الانجاز.

- 3 -

أرخنة اللّغة والخطاب

على أنّه يجب الإشارة هنا إلى أنّنا، بانطلاقنا في تحليل الخطاب من شبكة العلاقات النّاظمة بين الملفوظ وعناصر التلفّظ المشار إليها، نكون قد أسّسنا لمنهج في أَرْخَنَةِ اللّغة والخطاب كليهما، وتجنّبنا الوقوعَ فيما وقعت فيه بعض التّيارات الألسنيّة والبنيويّة (خاصّة في الأنموذج الألسنيّ السّوسيريّ) من مآزقَ تاريخيّة عبّر عنها بوضوح مبدأُ الفصل: 1. بين اللّغة، كمؤسّسة اجتماعيّة، والكلام الذي هو عمليّة صادرة عن الفاعل (الفرد). 2. وبين اللّغة وتاريخها، عن طريق نوع من القطع العرضانيّ، صارفاً النّظر عن الزّمن، ومنكبّاً على الدّراسة التّزامنيّة 3, - وبين اللّغة

وسياقها الاجتماعيّ، حيث تمّت دراستها وفق قوانينها المحايثة وحدها[1]، باعتبار أنّ دراستنا في تحليل الخطاب تقوم على أساس الرّبط بين الفاعل اللّغويّ (بوصفه المتلفّظ) وفعله اللّغويّ/التّلفظيّ، وبين الفاعل اللغويّ ومقام التلفّظ، أي بين اللّغة (المستخدمة) وتاريخ استخدامها، لنربط، من ثمّ، بين اللّغة وسياقها الاجتماعيّ أو التّاريخيّ، فلا فصل في منهجنا بين هذه العناصر جميعاً.

وهنا يمكن القول: إنّ ما يميّز دراستنا للخطاب عن الكثير من الدّراسات السّابقة، أنّها دراسة للّغة الكلام في حضوره العينيّ المباشر، وفق قوانين علاقات الحضور/الغياب، بوصفها قوانين جدليّة تاريخيّة، لا وفق قوانينها المحايثة (بوصفها قوانين فوق تاريخيّة)، كما كان سوسير وجلّ التّيارات البنيويّة من بعده قد فعل، وهو أمر من شأنه أنّه قد يسهم في التّأسيس لتداوليّة لسانيّة/خطابيّة تاريخيّة، أو بالأحرى لتداوليّة خطابيّة/لسانيّة تكوينيّة جدليّة بامتياز.

على أنّه يمكننا، في سياق تحليلنا علاقةَ المتلفّظ بملفوظاته، على النّحو المشار إليه آنفاً، أن نسأل: فما الذي استدعى من المتلفّظ أن يتلفّظ بهذا الملفوظ بالذّات (هذا الملفوظ مفرداً، في مرحلة من مراحل التّحليل، وهذا الملفوظ مركّباً من جملة الألفاظ التي يتألّف منها، في مرحلة لاحقة، أي في سياق تحليل علاقات اللّفظ المفرد التركيبيّة بباقي الألفاظ التي تشكّل وإيّاه بنية الملفوظ ككلّ)، وهو سؤال يتضمّن طرح سؤال الضّرورة التي يفترض أنّ المتلفّظ قد انطلق منها، خلال عمليّة التلفّظ (سؤال المقام أو السّياق الخارجيّ؛ واقع حال المتلفّظ وملفوظاته، في آنٍ معاً)، وسؤال الحريّة التي سعى إليها خلال عمليّة التلفّظ، في الوقت نفسه (سؤال المقصديّة).

وهذا يقتضي البحث في مقام التلفّظ، من جهة، وفي الغاية أو المقصديّة

---

(1) ينظر: جارودي نفسه: 24.

التي سعى إلى تحقيقها المتلفّظ، خلال عمليّة تلفّظه الشّفاهيّ أو الكتابيّ، بوصفه السّبيل الوحيد للإجابة عن هذين السّؤالين.

على أنّه يمكننا، في سياق تحليلنا علاقة المتلفّظ بملفوظاته، أن نواصل طرح الأسئلة، على النّحو الآتي:

ما الذي استدعى من الكائن المتلفّظ التلفّظَ بهذا اللّفظ (دون غيره)؟ ولماذا لفظه أو تلفّظ به (بمعنى بناه أو أخرجه من حيّز الوجود بالقوة إلى حيّز الوجود بالفعل) بهذه الكيفيّة المشخّصة؛ دون غيرها من الكيفيّات الأخرى الممكنة؟

على أنّه يمكننا إعادة طرح مثل هذه الأسئلة، بصيغة أخرى؛ يتمّ خلالها طرح سؤال الهويّة الخاصّة بالمتلفّظ، على النّحو الآتي:

ـ مَنْ المتلفّظ في هذا الملفوظ؟ وإلى من يتلفّظ؟ متضمّناً: من أيّ موقع يتلفّظ؟ وكيف يتلفّظ؟ ولماذا يتلفّظ؟ أيتلفّظ من موقع انتمائه إلى ذاته المتلفّظة (بوصفها ذاتاً فرديّة مفردة؟ أم من موقع انتمائه إلى الملفوظ المشخّص في ذاته، أي من حيث هو ملفوظ جاهز؛ تمّ التلفّظ به (بناؤه) من قبل؟ أم من موقع انتمائه إلى المتلفَّظ فيه (إلى المقام أو السّياق)؟ أم من موقع انتمائه إلى المتلفَّظ له أو لأجله؟ أم من موقع انتمائه إلى المتلفَّظ إليه؟ أم من موقع انتمائه الكليّ إلى كلّ ذلك، وفي سبيله؟ أي إلى ذاته المتلفّظة، وإلى الملفوظ، في الوقت نفسه؟ بتعبير آخر: أيتلفّظ من موقع انفتاحه (تفاعله وجدله) على عالم التلفّظ؟ أم من موقع انغلاقه دون عالم التلفّظ؟ أم من موقع سقوطه في عالم التلفّظ؟

هذا عن علاقة المتلفّظ بالملفوظ؛ منظوراً إليها من زاوية المتلفّظ، أمّا عن هذه العلاقة؛ منظوراً إليها من زاوية الملفوظ، فإنّ السّؤال الذي يمكن طرحه، في سياق الكشف عن طبيعة هذه العلاقة، يمكن صياغته على النّحو الآتي:

ما الذي يحمله إلينا الملفوظ من آثار المتلفّظ؟ وما الذي تعكسه علاقته المباشرة به؟ أتعكس علاقة التّعالي؟ أم تعكس علاقة العلوّ؟ أم تعكس علاقة السّقوط؟

ـ 4 ـ
الملفوظ واللّفظ

على أنّنا، في سياق تحليلنا لملفوظ الخطاب، نحاول أن نفرّق بين الملفوظات والألفاظ التي تتألّف منها تلك الملفوظات، من جهة أنّ الملفوظات هي الألفاظ في حال التلفّظ بها، أي في حال الاتّصال والتّواصل بها ومن خلالها، أو في حال العلاقة المباشرة معها، ومع عالم التلفّظ من خلالها، أي وقد صارت (الألفاظ) في طور الصّيرورة والجدل، أو في حال التّشكّل والتّشكيل=الإنتاج والتّلقي، وهذا يقتضي أنّنا نستهدف، خلال منهجنا الذي نؤسّس له، في هذه الدّراسة، دراسة الألفاظ في حال تَمَوْضعها في إطار بنية، أي من حيث هي حاضرةٌ، ومستلبةٌ، في الوقت نفسه، بحضور آخر يستلبها شرطَ حضورها الفرديّ أو الإفراديّ؛ أو من حيث هي فاعلةٌ، ومستلبةٌ بفعل غيرها، أعني بفعل البنية أو النّسق (أو النّظام) الذي ينتظمها، ويتحكّم فيها، ويفرض شروط حضوره عليها، على هذا النّحو أو ذاك؛ إذ هي (الألفاظ) منظويّة في إطار بنية صغرى، تربطها علاقة ما ببنية خطابيّة كبرى، ما يعني أنّ الملفوظات هي الألفاظ المنتظمة في سلك/نظام التلفّظ (الخطاب) التّآينيّ أو التّزامنيّ.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ تركيزنا، خلال منهجنا، على الملفوظات المنتظمة في سلك/نظام التّلفّظ (الخطاب) المشخّص في الملفوظ المنجز، دون الألفاظ؛ مفردةً معزولةً بعضها عن بعض، يعدّ تركيزاً على الألفاظ أيضاً، لكن في إطار علاقتها (الزّمانيّة والتّزامنيّة) (التّعاقبيّة

أو التّركيبيّة) بعضها ببعض، من جهة (في لحظة انفتاحها على متعدّد العلاقات والدّلالات)، وفي علاقتها الاستبداليّة (بملفوظات أخرى كان يمكن أن تحلّ محلّها)، هذا فضلاً عن شبكة العلاقات التي تربطها بالمتلفّظين بها في حال تلفّظهم بها، من جهة، كمتكلّمين أو كمتحدّثين، وليس كفاعلين (أي بما هم مستخدمون للّغة في حال استخدامهم لها، أو بما هم موجوداتٌ لها شكلُ وجودٍ/ علائقيّ تلفّظيّ، أو بما هم فاعلون فعلاً أداتهم فيه ألفاظ اللّغة)، وبالمتلفّظ فيه، وبالمتلفّظ له أو لأجله، وبالمتلفّظ إليه، وأن نكشف عن شبكة العلاقات القائمة بالفعل بين الملفوظات (كألفاظ مفردة ومركّبة) وعناصر التلفّظ الأخرى هذه، أو عن بنية الملفوظ/التلفّظ في حضور شبكة العلاقات القائمة (بالفعل) بين تلك العناصر، فهذا يعني أنّنا نكشف عن طبيعة النّظام/ الخطاب النّاظم بين عناصر الملفوظ، أو لنقل: إنّنا نكون قد حلّلنا بنيةَ التلفّظ/الخطاب التي يعبّر عنها، أو يحيل عليها، أو يجسّد حضورها ملفوظ الخطاب.

وهذا يقتضي أنّ ما نستهدفه خلال تحليلنا لغةَ الكلام في حضورها العينيّ المباشر، هو تحليل اللّغة البشريّة في حال الاستخدام الواعي؛ في علاقتها بمستخدميها، من جهة، وبما هي مستخدمةٌ فيه، وبما هي مستخدمة له أو لأجله؛ بحثاً عن الأنساق والأنظمة أو القوانين التي تسكنها، وتسكننا، في الوقت نفسه، وتعمل فيها وفينا.

ـ 5 ـ

الملفوظ والدّال

على أنّ من شأن تمييزنا بين الملفوظ واللّفظ، على النّحو المشار إليه آنفاً، أنّه يستدعي منّا التّمييز أيضاً بين الملفوظ والدّال، انطلاقاً من بارت الذي تبنّى، هو أيضاً، تمييز مارتينيه بين المفهومين، وهو تمييز أقامه بارت

على أساس تغليب بعض جوانب اللّغة الأكثر أهميّةً على جوانب أخرى أقلّ أهميّةً، لذلك رأيناه يميّز بين الصّوتيّات النظريّة ـ اللّغويّة ـ الفونولوجيا ـ والصّوتيات التّطبيقيّة ـ الفونوطيقا، على أساس من علاقتهما بما يرميان إلى توصيله، أو إلى الكشف عنه، وفي الوقت نفسه[1] نظر بارت إلى الخصوصيّة اللّغويّة للنّص؛ مستعيناً بمفهوم اللّهجة الفرديّة الذي ناقشه ياكوبسن، وهو مفهوم يركّز على الانحرافات التي تميّز جماعةً لغويّةً، أو أسلوبَ كاتبٍ بعينه، أو كلامَ المصاب بالحُبْسة، وتنطوي العلاقات التي يقيمها بارت بين أمثال هذه المفاهيم على نوع من الغموض، ولكنّه غموضٌ ناتجٌ عن محاولته إثبات أنّ الطّبيعة الثنائيّة لـ«للّغة/الكلمة» يمكن أن تتخذ مع الطّبيعة الثنائيّة لـ«الشّفرة/الرّسالة» على نحو يوحّد بين اللّغة والشّفرة، وبين الكلام والرّسالة، وتلك نتيجة ربطها بارت بمفهوم آخر، أخذه من ياكبسون، هو مفهوم «البنية المزدوجة»؛ ذلك المفهوم الذي فسّر به ياكبسون الأوضاع الخاصّة للعلاقة بين الرّسالة والشّفرة، وأخذ يفسّر به بارت المعاني المزدوجة للكلمات في الكتابة، مما يفضي إلى تأكيد فاعليّة المؤشّرات اللّغويّة التي أسماها ياكوبسون «المحوّلات» حيث لجملةٍ مثل «أنا أذهب» ـ على سبيل المثال ـ أن تعني ذهابي أنا بوصفي متكلّماً، كما يمكن أن تعني أيضاً «أنت تذهب» عند المخاطَب الذي أكالمه، أو يمكن أن تصبح متّصلة بالأنا اتّصال صوتٍ أو معنى[2].

وقد أفضى تطوير بارت لعلم اللّغة، عند سوسير إلى «نتائج اجتماعيّة» تتّصل باستخدام المتكلّم للّغة، خصوصاً للتلفّظ، وذلك بإبراز المكان أو الأصل الطّبقيّ للمتكلّم أو مستوى ثقافته، أو خصوصيّته الشّخصيّة؛ حيث يشير حضور أو غياب كلمات بأعيانها في اللّغة، إلى ما هو مهمّ في ثقافة هذا المتكلّم، وأخذ بارت يتحدّث عن «إرسال رسالة واستقبالها» يقصد

---

(1) عصر البنيوية من ليفي شتراوس إلى فوكو، تر: جابر عصفور، آفاق عربية للصّحافة، والطّباعة والنّشر، بغداد، 1985م. : 183.

(2) نفسه: 184.

الرّسالة التي هي نتاج، وقناة، وموضوع له استقلاله الذّاتيّ، في الوقت نفسه، وبالمثل أصبح بارت أكثر تجريبيّةً، وأكثر تركيزاً على المشكلات التي تتّصل بوفرة الرّسائل أو تعدّدها[1]، ولكنه أكّد (في مبادئ السميولوجيا) أنّ العلاقة المتبادلة بين اللّغة والكلام تكمّل مفهوم دوركهايم عن الوعي الجمعيّ، كما أكّد أنّ فلسفة ميرلوبونتي تضيف إلى النّسق الذي طرحه سوسير، وذلك بما تقيمه هذه الفلسفة من تقابل بين الكلام المتكلَّم - بالفتح (المعقّد الدّال للكلمة في حالة ظهورها) والكلام المتكلِّم - بالكسر (الكلمة المنطوقة[2].

وكان حتماً أن يحمل المدّ البنيويّ بارت إلى أفقٍ أبعدَ، على نحو حاول معه الكشف عن أهميّة اللّغة غير المنطوقة (واللاّواعية) في الكتابة، فكان لا بدّ من دراسة الرّغبة والانفعال - بوصفهما عنصراً من عناصر (ملفوظات) النّصوص المكتوبة - على أساس من علاقتها بالحياة الاجتماعيّة والسّياسيّة[3].

- 6 -

الملفوظ والجملة

وكما ميّزنا بين الملفوظ واللّفظ، وبين الملفوظ والدّال، فإنّنا نميّز هنا بين الملفوظ والجملة، انطلاقاً من انسكومير وديكرو اللّذين ذهبا إلى أنّ «الجملة» عبارة عن الوحدة اللّسانيّة المجرّدة، منظوراً إليها في غياب أيّ ارتباط بالسّياق، أمّا الملفوظ فعبارة عن «الجملة» في حال استخدامها في سياق، أو منظوراً إليها من زاوية علاقتها بسياق استخدامها[4]. أي من

---

(1) نفسه: 184.

(2) نفسه: 184، 185.

(3) نفسه: 185.

(4) الحجاجيات اللسانية عند انسكومير وديكرو: عالم الفكر، ع1، مجلد: 34، يوليو - سبتمبر/ تموز - أيلول 2005م.

زاوية علاقتها بمقام التلفّظ بها، وأغراض المتلفّظ، وانتظارات السّامع، والمعارف المشتركة بين المتلفّظ في الجملة والمخاطَب[1].

ما يسمح لنا بالقول، انطلاقاً من ذلك: إنّ الجمل المجرّدة تصير ملفوظاتٍ، فقط حين تستعمل في سياقات محدّدة، عند ذاك تصير ملفوظاتٍ، من جهة، وتصير ملفوظات ذات معنىً (معيّن) من جهة ثانية[2].

وإذا كان من شأن تعيين الدّلالات التي تفيدها الملفوظات الواردة في سياقات محدّدة أنّه أمرٌ متيسّر لعامّة المتكلّمين، فإنّ من شأن تعيين دلالة الجمل (المتعالية على سياق الاستخدام الآنيّ) والمنظور إليها خارج إطار استعمالاتها الممكنة، أنّه غير متيسر لعامّة المتكلّمين؛ لأنّنا حين نريد إسناد هذه الدّلالة إلى الجملة، نكون قد انتقلنا من مستوى الاستعمال اليوميّ الاعتياديّ، إلى مستوى تقديم التّفسير العلميّ الذي يحتاج إلى ضبط وتدقيق نظريّ[3].

ومن هنا، فالجملة هي غير الملفوظ؛ لأنّها ذات طبيعةٍ نظريّةٍ مجرّدةٍ، أو لأنّها بعبارة أخرى، تنتمي إلى اللّغة الواصفة (النّموذج المصطنع للّغة=الجملة النحويّة)، أمّا الملفوظ فله وجوده العينيّ المباشر (الملموس) في حياة المتلفّظين اليوميّة[4].

لذلك نجد أنّ التّصوّر الدّلاليّ الكلاسيّ الذي يغفل (بشكل كامل) الاختلافَ بين المستوى التّداوليّ للملفوظ، والمستوى الدّلاليّ للجملة المتعالية على سياق التّداول، نجد أنّه قد أدّى إلى الوقوع في الكثير من التّضارب والتّناقض، والتّشكيك في الكثير من المناهج والأدوات والمعارف التي تنتمي إلى حقولٍ غير متجانسة؛ لسانيّة ونفسيّة ومنطقيّة واجتماعيّة وأدبيّة. . . . إلخ.

---

(1) ينظر: نفسه: 218.
(2) ينظر: نفسه.
(3) نفسه.
(4) نفسه: 224.

على أنّ من نتائج الاعتماد على الأنموذج الدّلاليّ في عمليّة التّحليل (أنموذج الجملة المجرّد من أيّ صلة بالأنموذج التّداوليّ) انفتاح التّأويل على المتعدّد واللاّنهائيّ؛ إذ قد يصل التّحليل، وفق هذه الرّؤية، إلى اشتقاق دلالات لا متناهيةٍ من جملةٍ بعينها، وهذا الموقف هو الذي انتهى إليه الباحث الفرنسيّ فردناند برونو حين أنكر إمكان الحديث عن دلالةٍ (محدّدة) للملفوظ، ما دام باستطاعتنا اشتقاق معانٍ متعدّدةٍ من الملفوظ الواحد، حسب الاستعمالات، والسّياقات التي يرد فيها[1].

وإن بقي علينا أن نشير هنا، إلى أنّ ما يميّز منهجنا الذي نحاول أن نؤسّس له، في هذه الدّراسة، أنّنا في تحليلنا لملفوظ الخطاب، لا نعتمد أيّاً من الأنموذجين، على حدة (الأنموذج الدّلاليّ للجملة، كبناءٍ مجرّدٍ، أو الأنموذج التّداوليّ للملفوظ، كبناء مجسّد)، بل نعتمدهما معا، وفي آنٍ واحدٍ، أي أنّنا نعتمد الأنموذج الدلاليّ للجملة، والأنموذج التداوليّ للملفوظ؛ وهو ما تطلّب منا ـ خلال عمليّة التّحليل ـ الانفتاح على الثّابت والمتحوّل، في دلالة الملفوظ، في الوقت عينه، على نحو من شأنه أنّه يمكّننا من الكشف عن المنفتح والمنغلق، في الآن نفسه، في بنية الملفوظ، أي عن الواحد والمتعدّد، في الوقت نفسه، أو عن الدّلالة السّياقيّة المفتوحة على متعدّد المقامات، وعن الدّلالة اللّسانيّة المتعالية على كلّ مقام أو سياق.

على أنّنا إنّما نقول هذا، انطلاقاً من أنّ الظّروف المحيطة بعمليّة التلفّظ (أي الوقائع التداوليّة التي تحيط بالملفوظ) تدخل، بدورها، في عمليّة منح المعنى للملفوظات التي ترد في سياقات استعماليّة معينة[2] وإن كان ذلك لا يتحقّق إلاّ بعد الحصول على الدّلالات الأخرى المستقلّة عن أيّ سياق، أي عن دلالة الجملة التي تسمح لنا بتوقّع معنى أيّ ملفوظ من ملفوظات هذه الجملة، في مختلف السّياقات التي يرد فيها، ويمكننا أن نتحقّق من قيمة هذه

(1) نفسه: 220، 221.
(2) نفسه: 221.

الدّلالة الممنوحة للجملة؛ باختبار قدرتها على حساب المعاني التي تسند لكلّ ملفوظ من ملفوظاتها في مختلف المقامات الاستعماليّة (الممكنة)[1].

وهنا يمكن القول: إنّه «لكي تقترب جملةٌ من ملفوظٍ ما، عليها أن تستجيب لبعض الشّروط النحويّة والدلاليّة، بالإضافة إلى إنتاجها الذي عليه أن يلبّي بعض الشّروط التّداوليّة، كإنتاجها من طرف كائن واعٍ، له موقف من الوجود والعالم»[2].

وما دام السّياق التداوليّ للإنتاج غير معروف (بالنّسبة للجملة)، فإهماله يعني ترك الاتّفاق دون أيّ مرجع، وعلينا إذن اعتبار وجود علاقة أساسيّة ثلاثيّة بين: الاتّفاق والسّياق والقضيّة[3].

ومن الممكن تحليل السّياق أكثر فأكثر، بالتّركيز على المتكلّم والمستقبِل وزمن الإنتاج والمكان. .إلخ، لإمكانية حصولنا بذلك على علاقات متعدّدة الثنائيّات بأربعة حدود، وبخمسة فأكثر[4].

ـ 7 ـ

الملفوظ والجملة عند بينيفيست

على أنّه يجب الإشارة هنا إلى أنّ بينيفيست قد أخذ يربط بين الكلام والجملة، كنشاط إنسانيّ أو كإنتاج خاص بمتكلّمٍ خاصّ، فهي (الجملة) تعبير الدّلالة، ولا تكون إلاّ خاصّة، فبالعلامة نصل إلى الحقيقة الباطنيّة للّغة، وبالجملة نظلّ مرتبطين بالأشياء خارج اللّغة، وبينما يكون للعلامة

---

(1) ينظر: نفسه: 222.

(2) ينظر: فرانسواز أرمينكو: المقاربة التداوليّة، تر: سعيد علوش، مركز الإنماء القومي(د. ت): 43.

(3) نفسه: 44.

(4) نفسه.

كجزء مكوّن المدلولُ الملازمُ لها، يقتضي معنى الجملة إحالةً على مقام الخطاب وحالة المتكلّم[1]، ومعنى الجملة في الواقع، الفكرة التي تعبّر عنها، ويتحقّق هذا المعنى شكلياً في اللّغة بالاختيار، بترتيب الكلمات، بتنظيمها التّركيبيّ، بالتّأثير الذي يحدثه بعضها في بعض. أنّ الكلّ محكوم بشرط المركّب، بالارتباط بين عناصر القول المخصّص لنقل معنى معيّن في ظرف معيّن، تكون الجملة دائماً من طبيعة «الهنا - الآن». وتقترن بها بعض وحدات الخطاب للتّعبير عن فكرة معيّنة تهمّ حاضر متكلّم ما، ويرتبط كلّ شكل لفظيّ دائماً، وبدون استثناء، في أيّ لسان كان، بحاضر ما، إذن بمجموعة من الظّروف تكون كلّ مرّة فريدة[2]. لذلك يجب التّأكيد على أنّ معنى الجملة شيء آخر سوى معنى الكلمات التي تكوّنها، إنّ معنى الجملة (معناها الدّلالي، وليس المعجمي) هو فكرتها، ومعنى الكلمة هو استعمالها (إذ) يجمّع المتكلّم، انطلاقاً من الفكرة التي تكون كلّ مرّة خاصّة الكلمات التي يكون لها في هذا الاستعمال «معنى» خاص، بالإضافة إلى ذلك، يجب هنا إدخال مصطلح لم يستدعه التّحليل السّيميائيّ؛ هو مصطلح «المرجع» المستقل عن المعنى الذي هو الموضوع الخاصّ الذي تطابقه الكلمة في محسوس المقام أو الاستعمال، ومع فهمنا التّام للمعنى الفرديّ للكلمات، يمكن بالتأكيد، أن لا نفهم خارج المقام، المعنى الذي ينجم عن تجميع الكلمات، إنّها تجربة معروفة؛ تبيّن أنّ مفهوم الإحالة أساسيّ، ومن الخلط المبكر إلى أقصى حدّ بين المعنى والإحالة، أو بين المرجع والعلامة، تولّدت نقاشاتٌ تافهة - كما يقول بينيفيست[3] - حولَ ما يسمّى مبدأ «اعتباطيّة العلامة» لذلك فنحن نعتقد أنّ معنى الجملة، هو الفكرة التي تعبّر عنها، أمّا مرجع الجملة، فهو حالة الأشياء التي يثيرها مقام الخطاب، أو الواقعة الذي ترتبط به (الجملة) والذي لا نستطيع إطلاقاً، لا توقّعه، ولا التكهّن به.

---

(1) نفسه: 46، 47.

(2) نفسه: 48.

(3) نفسه: 50.

إنّ المقام، في أغلب الحالات، شرط وحيد، ولا شيء يعوّض عن معرفته، لذلك فهو الذي من شأنه أن يجعل الجملة، في كلّ مرّةٍ حدثاً مختلفاً، فلا توجد (الجملة) إلاّ في اللّحظة التي قيلت فيها، وتمّحى في الحال، إنّها حدثٌ متلاشٍ، وعلى عكس الجملة التي لا يمكن، دون تناقض في المصطلحات، أن تقتضي استعمالاً، ليس للكلمات المنظّمة في سلسلة داخل الجملة، والتي ينتج معناها، بالتّحديد، من الكيفيّة التي تألّفت بها الاستعمالات، سيرتكز معنى الكلمة على قدرته على أن يكون المكمّل لمركّب خاص، وعلى تأدية وظيفة قضويّة ما. إنّ ما يسمّى الاشتراك ليس سوى المجموع المُؤَمْسَس لهذه القيم السّياقيّة اللّحظيّة دائماً، والقابلة باستمرار للاغتناء، وللاختفاء، وباختصار غير الدّائمة، والتي لا تملك قيمةً قارّةً[1].

وبهذه الكيفيّة، يبرز كلّ شيء الوضع المختلف للكيان المعجميّ نفسه، حسب تناولنا له كعلامة أو ككلمة، تنجم عن هذا نتيجتان متعارضتان: فمن جهة، نتوفّر غالباً على تنوّع كبير من التّعابير للتّعبير، كما نقول عن «نفس الفكرة» هناك ما لا يحصى من الطّرق الممكنة، في ملموس كلّ مقام، وكلّ متكلّم أو مخاطَب، لدعوة شخصٍ ما للجلوس، دون الحديث عن اللّجوء إلى نسق آخر، غير لسانيّ للتّواصل، كالحركة البسيطة التي تشير إلى مقعد مثلاً، ومن جهة أخرى، بدخولنا إلى الكلمات، يجب أن تخضع الفكرة لمتطلّبات قوانين تجميعها؛ هنا يوجد، بالضّرورة، خليط عجيب من الحريّة في التّعبير عن الفكرة، ومن القيد في شكل هذا التّعبير الذي هو الشّرط لكلّ تَحْيِيْن اللّغة، ومن جرّاء تلاحمها تكتسب الكلمات قيماً لم تكن تملكها في ذواتها، بل والتي تكون، فضلاً عن ذلك، متناقضةً مع تلك التي تملك[2]، ويعرف مضمون الرّسالة، ويحدّد وينظم، بواسطة الكلمات، ويتحدّد معنى الكلمات، من جهته، بالنّظر إلى سياق المقام.

---

(1) نفسه: 51، 50.

(2) نفسه: 51.

والحال أنّ الكلمات أدوات التّعبير الدّلالي، هي ماديّاً «علامات» الذّخيرة السّيميائيّة (الخطابيّة)[1]، وبالإضافة إلى ذلك، يخضع تحويل الفكر إلى خطاب للبنية الصّوريّة للّسان المعتبر، أي لتنظيم نموذجيّ يجعل، تبعاً للغة، تارةً ما هو نحويّ يهيمن، وتارةً ما هو معجميّ، ومع ذلك أن يكون ممكناً في الجملة «قول نفس الشّيء» في هذا الصّنف من الألسن أو ذاك، هو الدّليل، في نفس الوقت، على الاستقلاليّة النسبيّة للفكر، وعلى تشكيله المحدود في البنية اللّسانيّة[2].

على أنّ بينيفيست قد انطلق في فهمه هذا للّغة، من مقولة هيراقليط التي أضفت على كاهن ديلفز الصّفة التي نضعها في عمق أعماق اللّغة: «إنّها لا تقول، ولا تخفي، لكنّها تدلّ»[3].

على أنّه يمكننا أن نعرّف الكلام، انطلاقاً من كلام بينيفيست السّابق، بأنّه في حدّه الأدنى، العبارة الدّالة، أو بأنّه كلّ نشاط دالّ؛ ينهض به الإنسان، معبّراً عن قصده.

ـ 8 ـ

اللّغة والخطاب عند بينيفيست

أمّا الخطاب فقد عرّفه بينيفيست بأنّه عبارة عن اللّغة في حالة فعل، أو بوصفه «اللّغة بين شركاء (التّواصل)[4]».

ولأنّ الإنسان لا يستطيع أن يتكوّن؛ بوصفه ذاتاً إلاّ في اللّغة، وعبرها، إذ اللّغة وحدها (هي التي) تؤسّس مفهوم الأنا في الواقع؛ في

(1) نفسه: 52.
(2) نفسه: 53.
(3) نفسه: 55.
(4) الذاتية في اللغة، ترجمة حميد سمير/عمر حلي، نوافذ ع9، سبتمبر/أيلول 1999م: 62.

واقعها الذي هو واقع الكينونة (الإنسانيّة)، والذاتيّة التي نتناولها هنا هي مقدرة الإنسان على طرح نفسه بوصفه ذاتاً[1] والإنسان الذي يقول «أنا» هو الذي يعتبر أنا، ونعثر هنا على أساس الذاتيّة التي تتحدّد من خلال القانون اللّسنيّ للضّمير[2].

إنّ الوعي بالذّات غير ممكن إلاّ إذا تحقّق عبرالتّضاد؛ فأنا لا أستعمل ضمير المتكلّم إلاّ إذا كنتُ متوجّهاً بكلامي نحو شخصٍ معيّنٍ؛ سيحتلّ في كلامي موقع ضمير مخاطَبٍ. وشرط الحوار هذا هو المكوّن الحقيقيّ للشّخصيّة، لأنّ ذلك يعني، وبطريقة تبادليّة، أنّني أصبح ضميرَ مخاطبٍ في كلام كلّ من سيحدّد نفسَه بدوره عبر ضمير المتكلّم[3].

وهذا يقتضي أنّ اللّغة غير ممكنة إلاّ لأنّ كلّ متكلّم يطرح نفسه، بوصفه ضمير متكلّم في خطابه، وبناءً عليه يطرح ضمير المتكلّم ضميراً آخر، هو ذلك الذي يصبح صدىً لي أتوجّه إليه، ويتوجّه إليّ عبر ضمير المخاطَب، مع كونه خارجاً عنّي[4].

على أنّ الأصل في هذه الضّمائر أنهّا تمتاز بكونها، لا تحيل إلى مفهوم أو إلى فرد معيّن[5]. لا يوجد ضمير متكلّم؛ يشغل كلّ ضمائر المتكلّم التي يتلفّظ بها في كلّ لحظة على أفواه كلّ المتكلّمين؛ فضمير المتكلّم لا يدلّ، أو بالأحرى لا يحيل على أيّة حقيقة معجميّة، بل يحيل فقط، على فعل التكلّم (الخطاب) الفرديّ الذي يحتويه، ويحدّد المتكلّم فيه، لذلك فهو لفظ لا يمكن أن يحدّد إلاّ فيما يسمّى بتحقّق الخطاب الذي يحدّد فيه ضمير المتكلّم المتحدّث، يعلن هذا الأخير نفسَه بوصفه ذاتاً[6].

---

(1) نفسه64.
(2) نفسه.
(3) نفسه: 65.
(4) نفسه.
(5) نفسه: 67.
(6) نفسه: 68.

وهنا تعدّ الضّمائر المرتكز الأوّل من أجل إضاءة الذّاتيّة في اللّغة، وتتعلّق بهذه الضّمائر طبقات أخرى من الضّمائر التي تتقاسم، بدورها، نفس القانون، إنّها أسماء الإشارة والظّروف والصّفات التي تنظم العلاقات الحكائيّة والزّمانيّة حول الذّات المأخوذة؛ بوصفها نقطةً للاستدلال، مثل: هذا، هنا، الآن، وتنويعاتها المتعدّدة: ذلك الأمس، السنة الماضية، غداً. . .إلخ، وتشترك في تلك السّمة التي تجعلها لا تتخذّ إلاّ بالنّسبة إلى تحقّق الخطاب الذي تنتج فيه، أيّ بارتباط بالضّمير الذي يتلفّظ به في هذا الخطاب[1].

ـ 9 ـ

الملفوظ والعبارة والجملة والقضيّة عند فوكو

أمّا فوكو فقد أخذ يميّز بين الجملة والعبارة والقضيّة، على أساس أنّ العبارات شرطٌ سابقٌ لوجود الجمل والقضايا التي يَفْتَرِضُ وجودُها وجودَ العبارات، لذلك فهو يذهب إلى القول: إنّه عوض النّظر إلى العبارات، بوصفها تركيباً لكلمات وأشياء، أو باعتبار أنّها تتألّف من جمل وقضايا، يجب النّظر إليها بوصفها شرطاً سابقاً للجمل والقضايا، وهذه الأخيرة تفترض ضمناً وجودَ العبارات؛ باعتبار أنّ العبارات، في منظور فوكو، هي التي تشكّل الكلمات والموضوعات[2].

فالعبارة إذن، خلافاً للجملة والقضيّة، عبارة عن دالّة أصليّة مجهولةِ الهويّةِ، لا تبقي على الذّات إلا كضمير غائب، وكدالّة مشتقّة[3].

على أنّ الأصل في العبارة، وفق منظور فوكو هذا ـ أنها لا تعطي أبداً

(1) نفسه: 69.

(2) ينظر: المعرفة والسّلطة، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع ـ مجد، بيروت، ط أولى 1994م: 19.

(3) نفسه: 21.

للرّؤية المباشرة، ولا تتجلّى بذات الكيفيّة التي تتجلّ (بها) البنية النحويّة (بنية الجملة) أو المنطقيّة (بنية القضيّة)، حتى في الوقت الذي لا تكون فيه هذه (البنية) الأخيرة واضحةً تمام الوضوح، وحتى حينما يكون من الصّعب إبرازها أو كشفها.

وهذا يقتضي أنّ العبارة لا مرئيّة، ولا مختفية، في الوقت نفسه[1].

ووفق فوكو، فإنّه يمكننا أن نستنتج من الألفاظ والجمل والقضايا عبارات قائمة بذاتها، ومتميّزة عنها، في الوقت نفسه، ذلك أنّ العبارات ليست ألفاظاً أو جملاً، ولا حتى قضايا، بل هي تشكيلاتٌ، لا تَرَى النّورَ إلا ضمن مجموعها، عندما يصيب ذوات الجملة وموضوعات القضيّة ومدلولات اللّفظ تغيّر في طبيعتها، يجعلها تأخذ مكاناً داخل الما يقال: داخل خطاب مجهول الهويّة، فتتوزّع وتتناثر في سمك اللّغة[2].

لذلك فكلّ ما في العبارة واقعيّ، وكلّ واقعيّةٍ، هي واقعيّةٌ جليّةٌ.

ـ الذّات والعبارة:

ومن هنا رأينا فوكو يقصي الذّات سلفاً من عمليّة التّعبير، ناظراً إليها بوصفها مجموع متغيّرات العبارة، أو من حيث هي (الذّات المعبّرة) عبارة عن دالّة مشتقّة من الدّالّة الأصليّة، أو من العبارة ذاتها[3].

إنّ الذّات عند فوكو، عبارة عن موضع أو مكان يتغيّر، تبعاً لنوعيّة العبارة وعتبتها، والمؤلّف ذاته ليس سوى موقعٍ من تلك المواقع الممكنة، بالنّسبة لبعض الحالات، لذلك فمن الممكن أن يكون للعبارة الواحدة نفسها عدّة مواقع.

---

(1) نفسه: 22.
(2) نفسه: 24.
(3) نفسه.

وهنا يجب الإشارة إلى أنّ ثمّة عدداً من المواقع تحتلّها الذّات داخل كلّ عبارة، وهي مواقع لا تتعيّن أو تتحدّد بكيفيّة نهائيّة، بل يطالها التغيّر (باستمرار)، ما يعني أنّها مواقع (كليّة مفتوحة) يمكن أن يشغلها أفرادٌ مختلفون باستمرار[1].

وتعدّ علاقة العبارة بذات تتغيّر، متغيّراً جوهريّاً في العبارة، فالجملة القائلة: «نمت مبكراً منذ وقت طويل» تظلّ هي هي، أمّا العبارة فتتغيّر؛ بحسب ما (تسند إليه من ذوات أيّاً كان نوعها أو شكلها) أي سواءٌ أسندت إلى «برست» الذي يستهلّ بها أوّل سطر من كتابه «في البحث عن الزّمن الضّائع» أو تردّدت على لسان أحد الرّواة.

لذلك نجد أنّه من الممكن إذن أن تكون للعبارة نفسها عدّة مواقع، وعدّة مواضع تشغلها الذّات: مؤلّف، قاص، موقع، مؤلّف، مثلما هو الحال، بالنّسبة لرسالة من رسائل «مدام دوسيفيني» (حيث لم يكن المرسل إليه واحداً في الحالتين) أو راوٍ ومرويٌّ عنه، مثلما هو الحال في الخطاب الحرّ غير المباشر، حيث يتداخل موقعا الذّات، ويتسلّل أحدهما إلى الآخر، غير أنّ هذه المواقع جميعاً، لا تعكس وجوهاً لضمير متكلّم أصليّ؛ منه تتفرّع العبارة، بل إنّ هذه المواقع تتفرّع بالعكس، من العبارة ذاتها، وتبعاً لذلك تظلّ (العبارة) وجوهاً لا شخصيّة، لا تنسب إلى أشخاص فاعلين، أي إنها تبنى للمجهول أو لغير الفاعل، مثلما هو الشّأن في قولنا (يتحدّث عن)...والذي يتحدّد بحسب صنف العبارات[2].

ـ حضور اللّغة كملفوظ:

ومن هنا وجدنا فوكو يشترط في العبارة، حضور اللّغة في ماديّتها، أي في بعدها الماديّ (الملموس) الذي (تبدو خلاله كملفوظ) أو الذي تحضر

---

(1) نفسه.

(2) نفسه: 13.

فيه كلغة، وهو البعد الذي لا يختلط بأيّ اتّجاه من الاتّجاهات التي تحيل عليها اللّغة[1] ما جعله (فوكو) ينطلق (في تحليله) دوماً من متن (ملفوظيّ) محدّد، يتكوّن، رغم تنوّعه، من كلام ونصوص وجمل وقضايا، يطرحها عصرٌ معيّنٌ؛ وذلك بهدف إخراج «انتظاماتها» العباريّة إلى واضحة النّهار، لذلك فإنّ الشّرط ذاته ـ ماديّة اللّغة ـ يعدّ شرطاً تاريخيّاً؛ بحكم أنّه يتغيّر؛ من تشكيلة تاريخيّة إلى أخرى[2].

ومثلما أنّ العبارات لا تنفصل عن أنظمتها، فإنّ الرّؤى كذلك لا تنفصل عن الآلات، لا لأنّ كلّ آلة هي آلة منظوّرة، بل لأنّ مجموعة من الأعضاء[3] والوظائف هي التي ترى شيئاً ما من الأشياء، وتخرجه إلى واضحة النّهار (آلة السّجن مثلاً)[4].

ـ العبارة: الدّيناميّة والتغيّر:

لذلك نجد أن من شأن العبارات الاختلاف عن الجمل: باعتبار أن التغيير صفة ملازمة لها، وهذا ما يجعلنا لا نكون أبداً أمام منظومة، وإن كنّا ما ننفكّ ننتقل من منظومة إلى أخرى (حتى داخل اللّغة الواحدة نفسها)، فالعبارات إذن ليست جانبيّة ولا عموديّة، بل هي عرضانيّة، وتلك صفة تنطبق حتى على قواعدها[5].

العبارة، لا ترتبط بعبارات أخرى، بل بذواتها وموضوعاتها ومفاهيمها، وهنا تتوفّر الحظوظ في اكتشاف فروق جديدة بين العبارة من جهة، والكلمات والجمل والقضايا من جهة ثانية.

---

(1) نفسه: 63.
(2) نفسه: 64.
(3) نفسه: 65.
(4) نفسه: 66.
(5) نفسه: 11.

ذلك أنّ الجمل تحيل على ذات «نعتقد» أنها هي التي تعبّر، وتملك ناصية التّعبير، كما يبدو أنها تملك القدرة على بداية الخطاب والشّروع فيه: يتعلّق الأمر (في الجملة) بضمير المتكلّم المفرد، بما هو ضمير لسانيّ لا يقبل الإرجاع إلى ضمير الغائب، حتى حينما لا يتمّ التّنصيص عليه صراحةً كواصل لا يحيل إلا إلى ذاته، هكذا إذن يتمّ تحليل الجملة - عند فوكو - من زاوية نظر مزدوجة؛ زاوية نظر الثّابت الجوهريّ (صورة ضمير المتكلّم المفرد)، وزاوية نظر المتغيّرات العارضة والطّارئة (من يقول أنا شاغلاً تلك الصّورة).

أمّا تحليل العبارة، فيختلف عن ذلك تمام الاختلاف؛ إذ العبارة لا تحيل إلى صورة وحيدة[1]، بل تحيل إلى مواقع جوهريّة كثيرة التّغيّر، لكنّها من صميم العبارة ذاتها، وجزء لا يتجزأ منها؛ ففي الوقت الذي تحيل فيه عبارة «أدبيّة» ما مثلاً، إلى مؤلّف، نجد أنّ رسالةً مجهولةً تحيل، هي بدورها، إلى مؤلّف، إنما بمعنى مختلف. وإنّ رسالةً عاديّةً تحيل إلى موقعها، وإنّ عقداً يحيل إلى ضامن، وإنّ الملصق يحيل إلى من كتبه، إلاّ أنّ كلّ ذلك، يدخل في عداد العبارة، وإن كان لا يدخل في عداد الجملة: فهو دالّة مشتقّة من الدالّة الأصليّة، دالّة مشتقّة من العبارة.

- العبارة والقضيّة والمرجع:

وهنا يجب الإشارة إلى أنّه يفترض في قضيّة ما، أنّ لها مرجعاً، والمرجعيّة أو القصديّة، ثابت جوهريّ في القضيّة، أمّا الظّروف والأحوال التي تأتي لتملأ هذه الأخيرة (أو لا تملأها) فهي متغيّر عارضٌ. وهذا شيءٌ لا يصدّق على العبارة: ذلك أنّ موضوع العبارة موضوع خطابيّ، لا يرتبط البتّةَ بظروف أو أحوال بعينها، بل يتفرّع،

(1) نفسه.

بالعكس من العبارة ذاتها، فهو موضوع مشتقّ، ويتحدّد تحديداً دقيقاً في نطاق الحدود التي ترسمها خطوط تغيّر العبارة كدالّة أصليّة[1].

وإذا كانت العبارة تتميّز عن الكلمات والجمل والقضايا، فلأنها أي العبارة، تنطوي، في ذاتها، على دوالّ الذّات ودوالّ الموضوع، ودوالّ التّصوّر «كمشتقّات لها، أو بعبارة أوضح، ليست الذّات والموضوع والتصوّر، سوى دوالّ مشتقّة من الدالّة الأصليّة التي هي العبارة»[2].

- العبارة والمؤسّسة:

وهنا نجد فوكو يخلص إلى بلورة مفهوم «فلسفة لسانيّة» ذلك أنّ مؤسّسةً ما تنطوي على عبارات، كدستور مثلاً أو معاهدة أو تعاقد أو تقييدات وتسجيلات، والعكس بالعكس، أي أنّ العبارات تحيل، هي أيضاً إلى وسط مؤسّسيّ، بدونه يتعذّر على الموضوعات التي تحتلّ هذا المكان أو ذاك من العبارة أن تظهر، كما يتعذّر على الذّات التي تتكلّم من هذا الموقع أو ذاك (موقع الكاتب في المجتمع، أو موقع الطّبيب في المستشفى أو في عيادته، في فترة بعينها) أن تظهر[3].

- التّشكيلات الخطابيّة للعبارة:

وهنا يمكن القول: إنّ التّشكيلات الخطابيّة للعبارة، عبارة عن الأفق المحدّد الذي لولاه ما أمكن لموضوعات العبارة أن تعرف طريقها للظّهور، ولا لهذا الموضع أو ذاك، من أن يحتلّ مكانه في العبارة ذاتها[4].

---

(1) نفسه: 14.
(2) نفسه: 15.
(3) نفسه.
(4) ينظر: الحجاجيات اللسانية، مرجع سابق: 16.

ـ 10 ـ

التلفّظ: القصد والأثر

يذهب جين آدم[1] إلى أنّ كلّ تلفّظ لقصّة ما، يسعى إلى إنتاج أثر في متقبّل، وهذا بفضل مسار مزدوج للتحقّق: التّحقّق من القصد، والتحقّق من المؤسّسة.

وهذا انطلاقاً من أنّ التكلّم ـ منذ أوستن وسيرل ـ يعني الانخراط في شكل من السّلوك القصديّ محكوم بقواعد[2]. ما يؤكّد أنّه لا يمكن اعتبار «القصديّة» ثانويّة؛ فمفهوم التلفّظ يجب أن يتنزّل وفق الملفوظ الانجازيّ، والفعل الانجازيّ، وأثر القول التّأثيريّ المتّصلة بالمؤسّسات التي تدعم المقاصد[3].

إنّه (التلفّظ) أو حدث الخطاب المسجّل في استراتيجيا الفعل الانجازيّ، كلّ قصّة سياسيّة تسعى إلى إنتاج رد فعل، وينضاف إلى الاتّساق الدّلاليّ الذي يأخذ في حسبانه العلاقات بين الأحداث المعيّنة بجمل، اتّساق تلفّظي أو تداوليّ. يقوم هذا الاتّساق التلفّظي في (خطاب الاختيار الجيّد لفرنسا مثلاً) على بنية كبرى تداوليّة، أي حدث أكبر غير مباشر منجز بسلسلة من الأحداث المحليّة (وعد، سؤال، تهديد. . . .إلخ).

ـ 11 ـ

الملفوظ و (الذّات المتلفّظة) عند جريماس

على أنّنا نرى، انطلاقاً من جريماس، أنّ «المتلفّظ عبارة عن كائن كينونته في عمليّة التلفّظ، أي أنّه عبارة عن كائن كينونته مرتبطة بالكون

---

(1) تحليل تداولي ونصي لقصة سياسية: النموذج الجيسكاري لنهاية «خطاب الاختيار الجيد لفرنسا» ترجمة ثامر الغزي، نوافذ (ع21) سبتمبر/أيلول 2002م: 95.

(2) نفسه.

(3) نفسه: 96.

التلفّظي، ومنبثقة عنه، ولا وجود له (مستقلّ) خارج هذا الكون، أو خارج فضاء هذه العمليّة، ومن هنا وجدنا جريماس ينفي أن تتطابق الذّات المتلفّظة مع كينونة «المؤلّف» النّفسيّة الخفيّة، أو مع هويّته الاجتماعيّة المعلومة، وهذا انطلاقاً من أنّ «مبدأ المحايثة السّيميائيّ» الذي يتبناه هذا الباحث، لا يحفل كليّاً بأطراف الإبلاغ الحقيقيّين، ولا يهتمّ كثيراً بأطراف التّواصل «الواقعيّين» بل يطرح تصوّراً توليديّاً نسقيّاً «لجهاز التلفّظ»؛ ذلك الجهاز الشّكليّ المسؤول وحده، خلال مختلف عمليّات القراءة والتّفكيك والتّأويل عن إنتاج النّص (الملفوظ) المقروء، وتوليد الدّلالة المرتقبة، واستدعاء القرّاء المؤوّلين».

ما يعني أنّه لا يطابق المتلفّظ إليه، والمتلفّظ في السّيميائيّات شخصي القارئ والمؤلّف، بل هما قطبان، أو هما بالأحرى جهتان لصيقتان بصياغة الخطاب، وبشكل محتوى الدّلالة، لا برسالة النّص، فهما يقومان مقام أماكن يوجد عندها المعنى (معنى سابق عليهما أو ملازم دونهما، للنّص المرسل)، بل هما مجرّد عناصر نظريّة، يفترضها ترابط الصّور النصيّة[1].

لذلك نجد أنّ التّحليل الجريماسي لإطار التلفّظ لا يشمل في واقع الحال، إلاّ المستوى الملفوظيّ الأصغر للنّص، من دون أن يمسّ مستواه الأعلى الذي يبقى منفيّاً، في هذه النظريّة السّيميائيّة الشّكلانيّة خارج صلاحيّاتها النظريّة والتطبيقيّة، ما هو منظم ليس إلاّ النّص الملفوظ[2].

ومهما اختلفت الأفكار، وتضاربت الآراء حول شكل الذّات المتلفّظة، وهويّة المؤلّف المبدع، تظل العلاقة الحميمة بين صور هذين الفاعلين المتبادلة دوماً، قائمةً في مرآة ملفوظ الخطاب الأدبيّ العميقة؛ حاضرةً في نسيج الدّلالة الثّقافيّة؛ يستدعيها نظام القراءة استدعاءً حثيثاً بوجوه مختلفة - إمّا صريحةً وإمّا مضمرةً - عند تفكيك نسيج صور الخطاب الغامضة،

---

(1) الحجاجيات اللسانية، مصدر سابق: 173.

(2) نفسه.

وإعادة بناء معنى النّص المفقود، وفتح أبواب التّأويل على مصاريعها أمام القارئ النّشيط الذي لا يكفّ عقله ولسانه عن التّساؤل والاستغراب في معترك الأدب والفن والجمال[1].

ـ 12 ـ
النّشاط التلفّظي وحقيقته

على أنّه يمكن القول، انطلاقاً من كلّ ما سبق، إنّ من شأن النّشاط التلفّظي، أنّه عبارة عن فعل لغويّ يقوم به (فاعل لغويّ هو) المتلفّظ، فتنعكس آثاره واضحة في الملفوظ الذي ينتج عن هذا النّشاط التلفّظي، ومن هنا جاءت عبارة ديكرو الشّهيرة: «إنّ القول (يعني التلفّظ) منطبعٌ في المقول (الملفوظ)»[2]. وتبعاً لذلك، فإنّ الملفوظ يلمح إلى طبيعة التلفّظ، على معنى أنّ الملفوظات التي ننتجها خلال نشاطنا التلفّظيّ تتكيّف مع طبيعة الفعل التلفّظي (اللّغويّ) نفسه الذي تتولّد عنه هذه الملفوظات، ويظهر ذلك جليّاً في البنية الداخليّة لهذه الملفوظات ذاتها[3].

وعليه فاللّغة ـ بحسب هذا التّصور ـ ليست كما يعتقد أصحاب النّزعة المنطقيّة الإخباريّة، مجرّدَ مجالٍ تتفاعل فيه الأدلّة أو الدّوال، كما تتفاعل في النّسق المنطقيّ، أي وفق قوانين صوريّة صارمة، بل إنّ الأدلّة في اللّغة الطّبيعيّة، عبارة عن شواهد اشتباهيّة، لا تسمح إلاّ باستدلالات احتماليّة ترجيحيّة، ولا يصح اعتمادها في استدلال منطقيّ صوريّ[4]. ما يحتّم علينا ـ خلال عمليّة تحليل ملفوظ الخطاب ـ مراعاة معطيات سياق التلفّظ التداوليّ، وبخاصّة الإستراتيجيّة التّلفظيّة للمتلفّظ (مقاصده المضمرة)، وهذا

---

(1) نفسه.
(2) نفسه: 217.
(3) نفسه.
(4) نفسه: 218.

يعني اعتماد ما سمّاه انسكومير وديكرو[1] بالتداوليّة المدمجة، بوصفها بديلاً عن المعالجة الدلاليّة الكلاسيّة؛ حيث يتمّ الرّهان، في هذا الإطار، على إدماج الظّواهر التداوليّة في صميم الدّراسة الدلاليّة اللسانيّة، ما يحتم على الدّارس أو المحلّل، وفق هذا المنظور، النّظر إلى التلفّظ ـ مادام يمثّل معطى تداوليّاً ـ بوصفه عنصراً ينتمي إلى نسق اللّغة وبنيتها[2]. وهذا يقتضي تبنّي دراسة كيفيّة إسناد الدّلالة إلى الجمل (أي الكيفيّة التي تكتسب عبرها الجمل دلالتها)، وربط ذلك بطبيعة النّشاط التلفظيّ نفسه[3].

ويذهب شارل بالي (وهو تلميذ دو سوسير) الذي استهوته فكرة «نسق أدوات التّعبير» مقتنعاً بأنّ كلّ بحث لسانيّ هو مجرّد وهم، إذا لم يربط الفكر باللّغة، وأنّ هذه اللّغة، هي قبل كلّ شيء، ظاهرةٌ اجتماعيّةٌ، لا لأنّها (فقط) أداة تواصل بين النّاس، بل لأنّها أيضاً تسمح للمتكلّم بتحديد موقعه في النّسيج الاجتماعيّ، ومن هنا وجدناه، في أسلوبيّته، يلحّ على العناصر الانفعاليّة للممارسة اللغويّة[4]، مؤكّداً، في برنامجه الذي يشمل دراسة التلفّظ والتّنويعات الحرّة، على ضرورة إدراك الصّلة بين الملفوظ والتلفّظ، من خلال ما يدعوه الآثار الطبيعيّة التي تشي بوجدان المتكلّم، ثمّ الآثار الإيحائيّة التي تحيل على البنيات (الاجتماعيّة وغيرها) التي يمكن أن تنسب إليها أحداث لغويّة معيّنة[5].

ومن المعروف أنّ جول ماروزو قد أشاع في مجال البحث مفهوم «الانتقاء» الدّال على موقف المتلفّظ من المادّة التي تقدّمها له البنية الاستبداليّة للّغة[6].

---

(1) نفسه: 219.
(2) نفسه.
(3) نفسه: 220.
(4) ينظر: من الأسلوبية إلى الشعرية، جان ـ ماري كلينكينبرغ، تقديم وترجمة فريدة الكتاني، نوافذ، ع 9، سبتمبر/أيلول 16، 1999م، 17.
(5) نفسه: 17.
(6) نفسه: 18.

أمّا تودوروف، فيذهب، في هذا السّياق، إلى القول: إنّ كلّ ملفوظ لغويّ يحتوي على عدد من العلاقات والقوانين والاكراهات التي لا يمكن تفسيرها بأواليّة اللّغة وحدها، وإنّما بأواليّة الخطاب[1]، لذلك نجد أنّ دراسة التلفّظ لا تعدّ الإنتاج اللغويّ معطىً مغلقاً ومنجزاً، بل بمثابة سلوك رمزيّ (للإنسان)[2].

ومن هنا فإنّ من المفيد، في دراسة نصّ أدبيّ ما ـ حسب تودوروف ـ أن نميّز بين موقفين ممكنين:

ـ ففي الحالة الأولى، لا يكون العمل الفرديّ (النّص) سوى نقطة انطلاق إلى معرفة النّمط الخطابيّ الذي ينتمي إليه ذلك النّص.

ـ وفي الحالة الثّانية، فإنّ هذا العمل يبقى الهدف الأخير للبحث الذي يروم الوصف، ومن ثمّ، التّأويل، فثمّة من جهة دراسة الممكنات الخطابيّة (أو الأشكال الأدبيّة، كما في الاصطلاح التقليديّ) ومن جهة أخرى، الإمساك بمعنى العمل، بحيث ينتمي الإجراء الأوّل إلى العلم، وينتمي الإجراء الثّاني إلى (العمل) التّأويل[3].

ـ وفي الدّراسات الشّعريّة يدرس تحليل الخطاب بتوسّله بإجراءات صوريّة؛ فئات مخصوصة من الملفوظات المتماكنة، ويحولّها إلى بنيات دنيا يعدّ الخطاب توسيعاً لها، يكتسي البحث في هذا الاتجاه أهميةً قصوى، بالنّسبة للدّراسات الأدبيّة؛ لأنّه يسمح بإجراء تصنيف للملفوظات كفيل بتعريف الأدب، لا بكونه مجرّد مؤسّسة، ولكن بكونه نمطاً خطابيّاً، إلى جانب خطابات أخرى، كالخطاب التعليميّ والخطاب العلميّ. . . إلخ. ، وباتجاه العمق ثانياً، فإنّ الشعريّة، تتطلّب لسانيّات تتخطّى إطاري السنّن والملفوظ، لتشمل التلفّظ والتداوليّة. وهذه اللّسانيّات؛ بوصفها الكلام فعلاً تفضي إلى

(1) نفسه: 25.

(2) نفسه: 25، 26.

(3) نفسه: 34.

الدّراسة الانثروبولوجيّة للممارسات الرّمزيّة، ومن بينها فعل الكتابة[1].

ـ 13 ـ

التلفّظ بوصفه عالماً للتّفاعل

لذلك رأينا التلفّظ (فعل التّكلم) ـ حسب أوستين[2] أنّه ليس مجرّد نقل المعلومات والأخبار إلى المخاطَبين، بل هو «عالم يتفاعل فيه النّاس» وتبرز فيه العلاقات البشريّة، بكلّ زخمها وحمولتها الاجتماعيّة والنفسيّة؛ لأنّ الأصل في اللغة ـ حسب هذا الوعي ـ أنها ليست مجرّد سَنَنٍ، أو مجرّد أداةٍ للتّواصل، كما كان قد عرّفها سوسير، بل هي لعبٌ، كما سيعرّفها ديكرو لاحقاً، فهي (اللّغة) تضع قواعد لعب، تمتزج بصورة كبيرة مع حياة النّاس اليوميّة، وهذا البعد التداوليّ في اللغة، يجب استحضاره ـ خلال عمليّة تحليل التلفّظ ـ لفهم الكثير من القضايا المرتبطة بالنّشاط التلفظيّ (اللّغوي)[3].

لقد أثارت نظريّة أفعال الكلام مع أوستين انتباه الدّارسين إلى وجود طبقة من الأفعال التي لا يمكن أن تتحقّق إلاّ بواسطة اللّغة؛ فاللّغة هي الأداة الوحيدة التي تمكّن الكائن من انجاز هذه الأفعال[4].

ـ 14 ـ

التلفّظ في الوعي الهرمنوتيكي

ومن هنا يجب النّظر إلى الملفوظ، بوصفه لحظة أخرى ـ علينا عدّها ـ في تأويل الكلام من طرف المتكلّم، لهذا خضع الملفوظ، عند ديكرو، لنظام هرمنوتيكي؛ فالمعنى المعطى لمفهوم تلفّظ عند ديكرو، هو التّالي: إنّه انخراطُ

---

(1) نفسه: 50.
(2) ينظر: الحجاجيات اللسانية: 216.
(3) نفسه.
(4) نفسه.

شخص يطلق عليه المتلفّظ، بالنّسبة للجملة المستعملة، وبالإضافة إلى هذا، فالتلفّظ، في بيت شعريّ غيريّ، غير مجرّد، يظهر أنّ له عنفاً شديداً، إذا كان التلفّظ بحق، هو دائما فرض عقدٍ على مخاطَبٍ، كما توجد في اللّغة، كلمات تطبع التلفّظ من هنا تجذب مقصد ديكرو كلمة لها، في الوقت نفسه، قيمة على مستوى الموضوع ككلمة «الآن»[1].

ولتفادي اللّبس، فقد أخذ الباحثون يطلقون كلمة الملفوظ على الشّيء المقول، ليطلقوا كلمة (تلفّظ) فعل التكلّم على عمليّات القول، وتأسيساً على ذلك، فإنّ التّداوليّة ـ كما يقول د. صلاح فضل[2] ـ هي الفرع العلميّ من مجموعة العلوم اللغويّة الذي يختصّ بتحليل عمليّات الكلام بصفة خاصّة، ووظائف الأقوال اللغويّة، وخصائصها، خلال إجراءات التّواصل بشكل عام.

ـ 15 ـ
التلفّظ بوصفه نشاطاً إنسانيا دالاً

ومن هنا يمكن النّظر إلى التلفّظ بوصفه نشاطاً إنسانيّاً دالاً؛ خاصّاً بالإنسان؛ فالإنسان هو وحده الكائن الذي يتكلّم ويدلّ، وهو يتكلّم، في كلّ مرّة، لغةً خاصّةً. ومن هنا وجدنا بينيفيست[3] يؤكّد أنّ اللّغة أو الكلام مشروط بالقصديّة والإرادة، فهو يتعلّق بقصد المتكلّم، وبما يريد قوله؛ أي بالتّخْيِيْن اللّساني لفكره، لذلك وجدناه يميّز بين السّيميائيّ، بوصفه (الخطاب) أو خاصيّة اللّغة، وبين الدّلالي، بوصفه الناتج عن نشاط المتكلّم الذي يستخدم (الخطاب) اللّغة[4]، إذ توجد العلامة السّيميائيّة في ذاتها، وتؤسّس حقيقة اللّغة، لكنّها لا تستوجب تطبيقات خاصّة.

---

(1) نفسه: 58.

(2) د. صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النص، عالم المعرفة، الكويت، 1992م: 25.

(3) الشكل والمعنى في اللغة، نوافذ، ع30، ديسمبر 2004م ص46.

(4) نفسه.

– 16 –

التلفّظ بوصفه نشاطاً اجتماعياً

على أنّه يجب الإشارة هنا إلى أنّ باختين كان قد نظر إلى الخطاب بوصفه تلفّظاً من شأنه:

ـ أنّه (التلفّظ) عبارة عن[1] نشاط اجتماعيّ، وليس فرديّاً؛ وهو نشاط اجتماعيّ؛ لأنّ الذّات المتلفّظة، وإن بدا أنها (مجذوبة) من الدّاخل (صوب فعل التلفّظ)، إلاّ أنها تعدّ، بصورة كليّة، نتاجاً لعلاقات اجتماعيّة متداخلة[2]، ما يعني أنّه ليس التّعبير الخارجيّ، هو وحده، ما يقع ضمن حدود الأرض الاجتماعيّة، بل إنّ الخبرة الدّاخليّة، هي أيضاً، تقع ضمن تلك الحدود الاجتماعيّة، ومن هنا فإنّ السبل التي تصل الخبرة الدّاخليّة المعبّر عنها بعمليّة تحويلها (التلفّظ) إلى موضوع خارجيّ تقع بكاملها ضمن العالم الاجتماعيّ[3].

ما يعني أنّه (النّشاط التلفّظي) وإن بدا أنّه مجرّد تعبير عن عالم المتلفّظ الدّاخليّ، إلاّ أنّ بنيته ذاتها ـ شأنها في ذلك، شأن الخبرة المعبّر عنها ـ تعدّ بنيةً اجتماعيّة[4].

على أنّ ما يميّز (مفهوم) التلفّظ ـ عند باختين ـ عن (مفهوم) الخبر أو السّرد، أنّ التلفّظ يعدّ، بالضّرورة، نتاجاً لسياق محدّد، هو بالضّرورة، سياق اجتماعيّ، أمّا الثّاني، فلا يحتاج إلى سياق ليحدث، وهذا يقتضي أنّ التلفّظ ـ وفقاً لباختين[5] (ـ ليس (مجرّد فعل أو) عمل خاص بالمتلفّظ وحده،

---

(1) ينظر: تودوروف: المبدأ الحواري، دراسة في فكر ميخائيل باختين، ترجمة: فخري صالح، الشؤون الثقافية، بغداد، ط1، 1992م، 50.

(2) ينظر: نفسه.

(3) نفسه.

(4) نفسه: 51.

(5) نفسه: 62.

ولكنّه نتيجة لتفاعل المتلفّظ مع طرف آخر، هو المتلفّظ إليه الذي يدمج تفاعله هو أيضاً، ويكامِلُه مع التّفاعل الخاصّ بالمتكلّم سلفاً[1].

ما يعني أنّ التلفّظ عبارة عن فعل أو فاعليّة تنشأ بين شخصين منتمين عضويّاً إلى المجتمع، وإن لم يكن ثمّة محاور فعليّ (على الصّعيد العمليّ أو الواقعيّ) إلاّ أنّ هناك ـ على الدّوام ـ محاوراً افتراضيّاً؛ يمكن وصفه، بأنّه عبارة عن ممثّل طبيعيّ للفئة الاجتماعيّة التي ينتمي إليها المتلفّظ؛ إذ الأصل في الملفوظ الصّادر عن أيٍّ منّا ـ حسب باختين ـ أنّه موجّه لشخص/ مخاطَبٍ ما، وهو موجّه إلى ما يكونه ذلك الشّخص/المخاطَب[2].

هذا فضلاً عن أنّ كلّ تلفّظ هو تلفّظ موجّه، في الأصل، باتّجاه أفق اجتماعيّ، مؤلّف من عناصر دلاليّة، وتقييميّة[3].

وهذا يقتضي أنّ كلّ تلفّظ يقع، بالضّرورة، في إطار نمط واحد، أو أكثر من أنماط الخطابات التي يحدّدها أفق بعينه[4]. ويرجع هذا، بدرجة أساسيّة، إلى أنّ الأصل في لغة التلفّظ، بالنّسبة للوعي الذي يسكنها، أنها ليست نظاماً مجرّداً من الأشكال، والصّور المعياريّة، بل هي رأيٌ مختلفٌ؛ ملموسٌ عن العالم، أو قل: إنّها تتضمّن موقفاً جاهزاً من العالم، لذلك فكلّ كلمة (نستخدمها) تفوح برائحة السّياق، أو مجموع السّياقات التي عاشت فيها حياتها الاجتماعيّة، بجدّة وكثافة[5].

لذلك نجد أنّ كلّ تلفّظ ـ عند باختين ـ ينطوي، بالضّرورة، على بعدٍ قِيَمِيٍّ، يعدّ أكثر أهميّةً من كلّ الأبعاد الأخرى: الدلاليّة والمكانيّة ـ الزمانيّة؛ بحكم أنّه البعد الأكثر أهميّةً في تنظيم العمل الأدبيّ، وخصوصاً فيما يتعلّق

---

(1) نفسه.
(2) نفسه.
(3) نفسه: 78.
(4) نفسه.
(5) نفسه.

بمظاهره الشّكليّة[1] هذا فضلاً عما يمثّله هذا البعد القيميّ من أفق يتشارك فيه جميع المتحاورين، ولذلك فهو ليس بحاجة إلى أن يصبح ظاهراً إلاّ في حالة واحدة: أن يصبح هو نفسه شيئاً مشكوكاً فيه، وخاضعاً للجدل[2]. ومع ذلك، فهناك عدد من الوسائط التي تجسّد حضور هذا البعد.

غير أنّ من هذه الوسائط، وسائطَ لغويّةً، لفظيّةً، ووسائط غير لفظيّةٍ. ومن الوسائط غير اللفظيّة: الإيماء أو حركة الجسد الدالّة، إضافة إلى الصّوت الذي يقع خارج اللغة المتمفصلة[3].

ومن أهمّ الوسائط غير اللغويّة التي تعبّر عن أفق القيم: نبرة المتلفّظ (التنغيم) التي من شأنها أن تحدّد[4] طبيعة العلاقة التي تربط بين المتلفّظ والمتلفّظ إليه (السّامع)، لذلك فلا تعرف نبرة التلفّظ بالمحتوى الموضوع للتلفّظ، ولا باختيارات المتكلّم وتجاربه، ولكنّها تعرف بعلاقة المتكلّم بشخصيّة شريكه/المستمع: طبقته، أهميّته... إلخ[5].

لذلك نجد أنّ المتلفّظ يقيم خلال نبرة التلفّظ/التّنغيم تواصلاً وتماسّاً مع مستمعيه، مما يعني أنّ التّنغيم اجتماعيّ بصورة بارزة، وبحكم أنّه القناة الأكثر طواعيّةً، وحساسيّةً في العلاقات الاجتماعيّة التي توجد بين المتحاورين في وضع (تلفظيّ) معطى؛ فالتّنغيم إذن هو التّعبير الدّقيق عن التقييم الاجتماعيّ[6].

إنّ التّنغيم، مثله مثل جميع المظاهر الأخرى للتلفّظ، يضطلع بدور مزدوج: فهو من جهة (وبحكم أنّه) توجّه باتجاه المتلفّظ إليه (السّامع) يوطّد

---

(1) نفسه: 65.
(2) نفسه: 66.
(3) نفسه.
(4) نفسه: 73.
(5) نفسه.
(6) نفسه: 66.

من علاقة المتلفّظ بالمتلفّظ إليه، بوصفه حليفاً أو شاهداً، وهو من جهة ثانية، موجّه باتجاه غاية التلفّظ (التعزيز المقصديّة)، وعلى نحو تغدو معه هذه الغاية، بمثابة طرف ثالث مشارك في عمليّة الحوار (الخطابيّ)، يفترض أنّه طرف حيّ[1].

أمّا الوسائط الدّلاليّة اللغويّة، فتنقسم - حسب باختين - إلى مجموعتين، أو تأخذ شكلين: شكلاً صوتيّاً، وشكلاً بنيويّاً، وتنقسم وظائف هذين الشّكلين إلى مجموعتين أيضاً: الأولى إنتخابيّة (إنتقائيّة). والثّانية: إنشائيّة (تنظيميّة). وتتضّح وظائف التّنغيم الاجتماعيّ في المادّة المعجميّة (الألفاظ) من حيث اختيار النّعوت والاستعارات والمجازات الأخرى، إضافة إلى اختيار موضوعة التلفّظ (التّيمة) بالمعنى الضّيق للكلمة، ما يسمح لنا بالقول: إنّ معظم الظّواهر الأسلوبيّة، وبعض المسائل المتعلّقة بعلم الموضوعات، تنتمي - حسب باختين - إلى المجموعة الانتخابيّة[2].

وتحدّد الوظائف الإنشائيّة للتّنغيم المكانَ التّراتبيّ لكلّ عنصر لفظيّ في العمل كلّه، مستواه، وكذلك بنية العناصر كلّها[3] لذلك نجد من سمات حدث التلفّظ - بحسب باختين - :

- الفرادة والاختلاف: ويرجع هذا، بدرجة أساسيّة، إلى أنّ كلّ «تلفّظ»[4] يتّخذ مظهرين؛ أحدهما: لغويّ (سكونيّ)، يمليه منطق اللّغة (ذاتها)، وهو مظهر متكرّر. وثانيهما: سياقيّ (ديناميّ) يمليه مقام التلفّظ، وهو مظهر فرديّ فريد[5]. ما يعني أنّ ثمّة قطبين (يتنازعان الملفوظ) وينهض

---

(1) نفسه.
(2) نفسه: 66، 67.
(3) نفسه: 67.
(4) نفسه: 70.
(5) نفسه.

في فضائهما التلفّظ؛ فهناك نظام التلفّظ الجماعيّ، بوصفه نظاماً من العلامات متواضعاً عليه، مفهوماً من لدن جميع أفراد الجماعة المتلفّظة، وإلى هذا القطب أو النّظام تنسب جميع عناصر التلفّظ (القارّة) المكرّرة، والمعاد إنتاجها، المتردّدة والقابلة لإعادة الإنتاج، بصورة مستمرّة.

وهناك سياق التلفّظ الذي يفرض على المتلفّظ الفرد الخروج على نظام التلفّظ الجماعيّ، على نحو يجعل من التلفّظ الذي ينجز حدثاً فرديّاً فريداً لا يتكرّر، وهنا يصبح كلّ ما هو متكرّر وقابل لإعادة الإنتاج، عبارة عن موادّ خام، أو مجرّد أدوات أو وسائل[1].

على أنّ من شأن التلفّظ أنّه، فضلاً عمّا سبق: عبارة عن فعل بدئيّ؛ لا يمثّل انعكاساً، أو محاكاةً لشيء ما، يسبقه في الوجود، كما أنّه ليس مجرّد تعبير، أو تمثيل لذلك الشّيء، إنّه ليس معطى جاهزا، وإنّما هو عمليّة خلق وتخلّق، إنّه عمليّة خلق لما لم يكن له وجود من قبل، خلق عالم جديد، وغير متكرّر، وهو يخلق ذلك العالم عبر إمكانات التلفّظ، من جهة، وعبر إمكانات الواقع المدرك حسيّاً أو انفعاليّاً، من جهة ثانية، أعني عبر إمكانات الوجود اللّغويّ[2].

لذلك نجد من سمات الخطاب/التلفّظ ـ عند باختين ـ فضلاً عمّا سبق:

ـ الدّراميّة، ليس فقط، لأنّه ينهض في أفق الحوار مع الآخر[3] وإنّما لأنّه ينهض في أفق توتّر العلاقة بين أطراف العمليّة التلفظيّة برمّتها.

على أنّ من شأن العنصر اللفظيّ أنّه هو وحده العنصر الذي يجسّد الشّبكة التي تلعب الدّراما من خلالها، فضلاً عن أنّ المتلفّظ لا يستقبل أيّ

---

(1) نفسه.

(2) نفسه.

(3) وما يعنيه باختين بالحوار هنا ليس ذلك التواصل اللفظي المباشر الشفاهي بين شخصين، بل يعني به ذلك التفاعل اللفظي الذي يحدث في شكل تبادل بين التلفظات أي في شكل حوار نفسه: 64.

لفظ في شكل لغويّ غير مفتضّ، إنّ كلّ كلمة تعدّ مخصبة من قبلُ بالأوضاع العمليّة، والسّياقات الشّعرية التي يصطدم بها الشّاعر بصورة مستمرّة[1].

- 17 -
التلفّظ بوصفه ممارسة سلطة

على أنّ باحثين آخرين (فوكو تحديداً) قد نظروا إلى الخطاب بوصفه تجسيداً أو تعبيراً عن علاقات القوّة/السّلطة. لكن أيّة قوّة/سلطة هي التي يعبّر عنها أو يجسّدها تلفُّظ الخطاب؟

يذهب فوكو إلى أنّ السّلطة التي يعبّر عنها أو يجسّدها الخطاب عبارة عن علاقة قوى، وأنّ كلّ علاقة قوى، هي على الأصحّ، علاقة سلطة[2] لذلك فإنّ سؤال الماهية الذي يمكن طرحه على السّلطة هنا: ما السّلطة/الخطاب؟ يجب أن يصبح سؤالاً عن الكيفيّة التي بها تتحقّق السّلطة/الخطاب أو تمارس نفسها وتظهر (من حيّز الوجود بالقوّة) إلى الوجود با الفعل.

وهنا يذهب فوكو إلى القول: «تظهر ممارسة السّلطة/الخطاب للعيان كعلاقة بين قوّتين، هي علاقة سجال، وصراع، وتدافع، أو علاقة تأثير وتأثّر، مادامت القوّة تتحدّد هي نفسها بقوّتها على التّأثير في قوّة أخرى (تربطها بها علاقة)، وبقابليّتها للتأثّر بقوّة أخرى، فالتّحريض والإثارة والإنتاج (وسائر المفردات المشابهة) مؤثّرات فاعلة.

أمّا التّعرض للتحريض والحثّ و...إلخ، فهي مؤثّرات استجابيّة (منفعلة)، لا بمعنى أنّها مجرّد رد فعل» أو أنها «الضدّ المنفعل» أو «الوجه السّلبيّ» للمؤثّرات الفاعلة، بل هي المقابل الذي لا سبيل إلى اختزاله،

(1) نفسه: 69.
(2) ينظر: المعرفة والسلطة، مرجع سابق؛ 77.

خصوصاً إذا ما أخذنا بالحسبان أنّ القوّة المتأثرة، لا تفقد كليّة القدرة على المقاومة[1]، فكلّ قوّة هي قدرةٌ على التّأثير في قوّة أخرى، وقابليّة لأنّ تتأثر، في الوقت ذاته، بقوّة أخرى، فنكون، بهذا أمام حقل قوى في علاقات دائماً فيما بينها، توزّع القوى تبعاً لهذه العلاقات ولتنوّعاتها، لذا فإنّ الفاعليّة أو التلقائيّة، وقابليّة التّأثير، يحصلان، مع فوكو، على معنى جديد، وطريف، ألاّ وهو التّأثير والتأثّر[2].

على أنّ القدرة على التأثّر هي بمثابة مادّة القوّة، بينما القدرة على التّأثير، هي بمثابة دالّة القوّة (نضيف السّلطة/الخطاب)، لكنها دالّة تظلّ مجرّدة، لا تتقمّص أي شكل، ولا تتجسّم في هيئة، بل تدرك بمعزل عن الأشكال الواقعيّة التي تتقمّصها، وبمعزل عن الأهداف التي تسعى إلى تحقيقها، والوسائل التي نستعملها: (إنها) فيزياء العمل.. المجرّد، هي ذي الصّورة أو الصّيغة التي تأخذها ممارسة السّلطة/الخطاب، وعلاقة القوّة: شكل التحوّلات الفيزيائيّة، فالأمر هنا يتعلّق بمادّة خالصة لم تتقمّص أيّة هيئة، تدرك بمعزل عن الجواهر المشكّلة وعي الكائنات أو الموضوعات التي تتقمّصها، فهي فيزياء المادّة الأولى أو المجرّدة[3].

- 18 -
التلفّظ بوصفه نشاطاً تمثيليًا عاماً

على أنّ الأصل في التلفّظ أنّه قد يغدو مجرّد نشاط تمثيليّ، وهذا يقتضي أنّه قد يمثّل نظام الكون العام المشترك (نظام العلاقات المشتركة) بطريقة عامّة مشتركة، أو بلغة عامّة مجرّدة ومشتركة، في الوقت نفسه. وقد يمثّل نظام

---

(1) نفسه.
(2) نفسه: 79.
(3) نفسه.

السّلطة المطلقة، بوصفها ممارسةً سلطويّةً عامّةً وشاملةً، ولا ترتبط فقط بمجرّد أنظمة اجتماعيّة أو سياسيّة محدّدة؛ بل بمختلف علاقات الحياة اليوميّة، ومن هنا عدّت الفاشيّة أعلى تعبير عن استخدام سلطة اللاّتناهي/ التّعالي كأسلوب تعامل ذاتيّ موضوعيّ، في مختلف العلاقات اليوميّة من نفسيّة واجتماعيّة واقتصاديّة[1].

وهذا يقتضي أنّ من شأن (النّشاط التلفّظي) أنّه قد يغدو مجرّد تمثيل لنظام التّعالي على عالم التلفّظ، أو لنظام العلوّ في عالم التلفّظ، أو لنظام السّقوط في عالم التلفّظ.

وهنا فإنّ ما يجب علينا فعله، هو البحث في سمات فعل التلفّظ من أفق السّقوط، مقارناً بينه وبين فعل التلفّظ، من أفق العلوّ، وبينه وبين فعل التلفّظ من أفق التّعالي، لأنّ المهمّ، في هذا السّياق، هو الكلام عن فعل التلفّظ من هذه الآفاق جميعاً ونظامه، وما يميّزه بعضه عن بعض، وليس الكلام عن فعل التلفّظ في ذاته، من هذه الآفاق، بشكل عام.

(1) مطاع صفدي: نقد العقل الغربي: الحداثة ما بعد الحداثة، مركز الانماء القومي، بيروت، 1990م. : 270.

الفصل الثّاني

الملفوظ ومقامات التلفّظ

ـ 1 ـ

على أنّنا نعتقد أنّ الأصل في المتلفّظ فيه (مقامات التلفّظ) عموماً، أنّها هي التي تنشئ ملفوظات/ نصوص الكلام بأنماطها المختلفة، أو لنقل: إنّها هي التي تنشئ مقالات المتلفّظين (كفئاتٍ اجتماعيّة) هي التي توجّه أقوالَهم وجهاتٍ محدّدة، بوصفها نصوصاً، فهي (المقامات) ـ بما تمثّله من أوضاعٍ سسيوثقافيّة ـ أنطولوجيّة (ثابتة أو متحوّلة) ـ تستدعي أقوالَنا، وتصوغ مقالاتِنا (أفكارَنا وتصوراتِنا؛ شبكةَ علاقاتنا، ورؤانا للعالم) التي تصوغ بدورها، أقوالنا، وتوجّه فِعالنا.

ـ 2 ـ

على أنّ الأصل في المقام، أنّه ـ بحسب دلالته اللّغويّة والبيانيّة ـ عبارة عن موضع الإقامة والقيام والمقاومة والقوامة والقيّوميّة[1].

(1) ينظر: مادّة القوم في القاموس المحيط.

أمّا المَقَامة - بفتح الميم، فهي الإقامة في المكان، متضمّناً: ملازمة المكان، وعدم مغادرته إلى غيره. وقيل: بل هي الجماعة (المقيمة في المكان)، ومنه قول الشّاعر:

وفيهم مقامات حِسانٌ وجوههم........[1].

أمّا الاستقامة فتطلق، ويراد بها: الطّريق الذي يكون على خطٍّ مستوٍ، واستقامة الإنسان: لزومه المنهج الصّحيح المستقيم، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَـٰمُوا۟﴾[2].

وتقويم الشّيء: تثقيفه، ومنه قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾[3] ففي تخريج الآية إشارة إلى ما خصّ به الإنسان من بين الحيوان من العقل والفهم، وانتصاب القامة الدّالة على (كمال خلقته) واستيلائه على كلّ ما في هذا العالم. وتقويم السّلعة: بيان قيمتها.

على أنّ المقام قد غدا أخيراً: من الألقاب الخاصّة بالملوك؛ فقد صار النّاس، في العصور المتأخّرة، يكنّون بذلك عن السّلطان؛ تعظيماً له عن التّفوّه باسمه[4].

- 3 -

المقام في القرآن الكريم

لنخلص من هذا إلى القول: إنّ المقام قد ورد ذكره في مواضع كثيرة من القرآن الكريم، وتمحورت دلالته، في الجملة، حول عدد من الدّلالات، أبرزها:

---

(1) معجم ألفاظ القرآن (قوم) 432 وما بعدها.

(2) سورة فصّلت، الآية: 30.

(3) سورة التين، الآية: 4.

(4) البرد الموشّى في صناعة الإنشاء، موسى بن حسن الموصليّ، تحقيق د/ عفاف سيّد صبرة، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط أولى، 1990م: 46 هامش: 4.

3. 1. موضع حضور العبد في الحضرة الإلهيّة، أو موضع قيام العبد بواجب العبوديّة (لله جلّ جلاله)، أي بوصفه موضع قيام العبد بواجب الخضوع والطّاعة لله عزّ وجلّ. وقد دلّ على هذا المعنى قوله تعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَٱتَّخِذُوا۟ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾[1] إذ المراد بالمقام هنا، موضع أداء الصّلاة، أو موضع إقامتها على وجهها، وتوفيتها حقّها من الشّروط والأركان.

3. 2. وموضع الإقامة وتلقّي الكرامة أو أثرها. وقد دلّ على هذا المعنى قوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَٰهُم مِّن جَنَّٰتٍ وَعُيُونٍ ۝٥٧ وَكُنُوزٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ﴾[2].

3. 3. وموضع تألّق الحضور الإلهيّ، وانكسار العبد في هذه الحضرة؛ خوفاً وطمعاً. وقد أوحى بهذا المعنى قوله تعالى: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ جَنَّتَانِ﴾[3].

3. 4. وموضع الإقامة الآنِيّة أو الزّمنيّة المؤقتة في المكان (مكان جلوس الملك الآمر النّاهي). وقد دلّ على هذا المعنى قوله تعالى: ﴿قَالَ عِفْرِيتٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ﴾[4]. وكذا قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَٱرْجِعُوا۟﴾[5] فهاتان الآيتان تشيران إلى أنّ المقام، قد يطلق ويراد به «موضع تألّق الحضور الآنِيّ» أي المتحقّق: الآن ـ هنا، في لحظة القول، أو التلفّظ عموماً.

3. 5. وموضع الإقامة الزمانيّة أو التاريخيّة (أو موضع التّفاعل الاجتماعيّ أو التاريخيّ مع الآخرين). وقد دلّ على هذا المعنى قوله تعالى: ﴿قَالَ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ إِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُم مَّقَامِى﴾[6] إذ المراد: إقامتي بينكم، فهذه

(1) سورة البقرة، الآية: 125.
(2) سورة الشّعراء، الآيتان: 57 و58.
(3) سورة الرّحمن، الآية: 46.
(4) سورة النّمل، الآية: 39.
(5) سورة الأحزاب، الآية: 13.
(6) سورة يونس، الآية: 71.

الآية تشير إلى أنّ المقام، قد يطلق ويراد به، شبكةَ العلاقات الاجتماعيّة التي تربط الكائن المتكلّم الفرد بكائنات كونه الاجتماعيّ، ممن هو مقيم بينهم، وفيهم، أو في إطارهم، أو لنقل: إنّه قد يطلق ويراد به - حسب هذه الآية:

3. 6. موضع تألّق الحضور الاجتماعيّ أو التّاريخيّ في فضاء زمكانيّ=علائقيّ، تفاعليّ، جدليّ=تاريخيّ في عالم العلائق الخارجيّة (الاجتماعيّة)، أو في «عالم الوجود - مع» أو بالإشتراك.

3. 7. وموضع الإقامة المقيمة في هاوية اللاّزمانيّة، أو اللاّتاريخانيّة في عالم الأزل، أو الأبد، أي في عالم الإقامة الدّائمة أو المقيمة: عذاباً في نار جهنّم، أو نعيماً في جنّة الخلد. ويوحي بالأوّل قوله تعالى في وصف نار جهنّم ﴿إِنَّهَا سَآءَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا﴾[1]. ويوحي بالثّاني قوله تعالى، في وصف ما أعدّه الله لعباده المؤمنين في الجنّة: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾[2] حيث تشير الآية الأولى، إلى أنّ المقام قد يطلق ويراد به «موضع الإقامة» المقيمة، المستقرّة بصورة نهائيّة في هاوية اللاّزمانية، أو في هاوية المكان، أو في عمقه، حيث لا زمان، أو حيث المكان (جهنّم/موضع مكابدة العذاب) مجرّداً من الزّمان، أو مسلوخاً عن كلّ إمكانيّة للتّزمّن، أي عن كلّ إمكانيّة للإفلات من قبضة المكان (المَقرّ أو المستقرّ) القعر. وهذا يقتضي أنّ المقام قد يغدو:

3. 8. بمثابة موضع لحضور السّلطة وممارستها على الآخرين (الذين نتوجّه إليهم بملفوظنا). وقد يكون بمثابة موضع لتلقي أثر السّلطة، أي بمثابة موضعٍ للاّذعان والخضوع لسلطة القول المقول (ما قيل ويقال). وقد يكون بمثابة موضع خضوعٍ وإخضاعٍ للسّلطة، أو بمثابة موضع تبعيّة واستتباع، في الوقت نفسه؛ موضعَ تبعيّة للآخرين (الذين نتوجّه إليهم بقولنا) أو لسلطة

---

(1) سورة الفرقان، الآية: 66.
(2) سورة الإسراء، الآية: 79.

عليا (هي سلطة اللّغة، أو النّسق، أو المؤسّسة، أو الجماعة أو المجموعة، أو النّظام الاجتماعيّ للفئة، أو الطّبقة التي ينتمي إليها القائل الفرد والمقول له، في الوقت نفسه) وموضع استتباع الآخرين لتلك السّلطة العليا.

إنّه (المقام) في كلّ الأحوال، عبارة عن موضع التّفاعل والجدل مع مجمل الأوضاع والأعراف والتّقاليد السّائدة في لحظة تاريخيّة تواصليّة ما.

هذا عن المقام ودلالاته في القرآن الكريم.

ـ 4 ـ
المقام في الوعي البيانيّ (البلاغيّ)

4. 1. أمّا المقام، في الوعي البيانيّ أو البلاغيّ، فقد نظر إليه بوصفه مجّاعُ عمليّة التّواصل الإنسانيّ، أو بوصفه ما يستدعي عمليّة التلفظ، ويفرض شروط الملفوظ، لذلك وجدنا البلاغيين ينظرون إليه باعتبار أنّه قد يكون مقام تكلّم، أو مقام خطاب، أو مقام غيبة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ من شأن المقام، أنّه قد يكون مقام إثبات، أو مقام نفي، أو مقام استفهام، أو مقام تحضيض وتحريض، أو مقام مدح، أو مقام ذمّ، أو مقام اعتذار، أو مقام تهديد أو وعيد. . . الخ.

على أنّه يجب الإشارة هنا إلى أنّ أوّل من أشار إلى المقام، وبيّن أهميّة مراعاته خلال عمليّة التلفّظ، هو بشر بن المعتمر الذي نقل عنه الجاحظ قوله في هذا السّياق: المعنى ليس يشرف بأن يكون من معاني الخاصّة، وكذلك ليس يتّضع بأن يكون من معاني العامّة، وإنّما مدار الشّرف على الصّواب، وإحراز المنفعة، مع موافقة الحال، وما يجب لكلّ مقامٍ من المقال[1].

ويقول في موضع آخر، موضّحاً أهميّة المقام وما ينبغي على المتكلّم

---

(1) البيان والتبيين: 1/ 136.

مراعاته، خلال عمليّة التكلّم: «وينبغي للتمكلّم أن يعرف أقدار المعاني ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين وبين أقدار الحالات، فيجعل لكلّ طبقةٍ من ذلك كلاماً، ولكلّ حالةٍ من ذلك مقاماً، حتى يقسّم أقدار الكلام على أقدار المعاني، ويقسّم أقدار المعاني على أقدار المقامات وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات؛ فإن كان الخطيب متكلّماً تجنّب الفاظ المتكلّمين، كما أنّه إن عبّر عن شيء من صناعة الكلام واصفاً أو مجيباً أو سائلاً كان أولى الألفاظ به ألفاظ المتكلّمين، إذ كانوا لتلك العبارات أفهم، وإلى تلك الألفاظ أميل، وإليها أحنّ، وبها أشعف»[1].

ـ 5 ـ

المقام في الوعي العرفانيّ

أمّا في الوعي العرفانيّ، فقد أجمع أهل التصوّف ـ حسب بعض الباحثين[2] ـ على أنّ معنى المقام هو الإقامة، ومقام كلّ أحدٍ موضع إقامته عند ذلك، لذلك فقد اعتبر الطّوسيّ المقام، هو مقام العبد بين يدي الله، فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرّياضات (مقام خضوع وانكسار). واعتبره القشيريّ «ما تحقّق به العبد بمنازلته من الآداب، ومما يتوصّل إليه بنوع تصرّف، ويتحقّق به بضرب تطلّب، ومقاساة تكلّف»[3]. وإنّما سمّي المقام مقاماً لثبوته واستقراره، كما يقول السّهروورديّ، وهي الفكرة التي بلورتها تقاليد التصوّف بعبارة «المقامات مكاسب» ولا يعني ذلك في جوهره، سوى تربية الإرادة (الإنسانيّة) في كسب حدوثها الذاتيّ، أي كسب الإرادة في الثّبات على التّغير[4]. وتعكس وحدة الثّبات والتّغير المميّز لماهية المقام

---

(1) نفسه: 1/ 137.
(2) حكمة الروح الصوفي: 340.
(3) نفسه.
(4) نفسه: 341.

وحقيقته في أبعادها العامّة والخاصّة، أسلوب بناء «الأنا العرفانيّة» وربط سلسلة كيانها الرّوحيّ، فالعامّ فيها، هو الكميّ ـ الظّاهريّ (الشرائعيّ)، والخاصّ هو النوعيّ ـ الباطنيّ، أمّا وحدتهما، ففيما أسموه أحياناً بـ«مقامات الدّين»، وأحياناً أخرى بـ«مقامات اليقين»، فهو التّوليف النّموذجيّ لربط تراث الثّقافة بتراث الحقّ، لهذا حصرها بعض المتصوّفة بسبعة مقامات، وآخرون في تسعة، وثالث في اثني عشر، ورابع في سبعة عشر، وخامس بمقام واحد، ويزيد بعضهم، أو ينقص، ولكنّهم يحصرونها مع ذلك جميعاً، بين التّوبة والمحبّة، أو التّوبة والتوكّل والرّضا؛ باعتبارهما بداية ونهاية كلّ طريق السّالكين[1]، فهو إذن مقام حضور روحيّ في الأساس، لذلك فهو بمثابة «وثبات في التغيّر» الذي يؤدّي إلى الفناء في المقام، والبقاء في حقائقه المتعالية[2]، وهي العمليّة التي تفضي في نهاية المطاف إلى صيرورة الذّات العرفانيّة (الرّوح المبدع) بوصفه نفياً شاملاً للأنا في الذّات، ونفياً للذّات في تجارب فنائها في الحقّ[3]، أي أنّه بمثابة الذروة التي تعيد استظهار باطن الصوفيّ المتراكم، أو ما دعاه السّهرورديّ بامتلاك الاختيار الحقّ[4].

لذلك نجد أنّ المقام، في الوعي العرفانيّ، يتألّف من ثلاثة مقوّمات رئيسة:

1. مقوّم العلم أو المعرفة المشتركة (السّابقة) بالشّيء المعروف.

2. ومقوّم الحال التي عليها العارف أو السّالك.

3. ومقوّم الفعل (أو السّلوك) الذي يجب على السّالك (العارف) إنجازه، أو القيام به، لمواجهة وضعه الانطولوجيّ في إطار ما هو قائمٌ فيه، وبه.

---

(1) نفسه.

(2) حكمة الرّوح الصوفي: 256.

(3) نفسه.

(4) نفسه.

ـ 6 ـ
المقام في الوعي التداوليّ للخطاب

أمّا في الوعي التداوليّ للخطاب، أي حيث ينظر إلى التداوليّة، في هذا الوعي، بوصفها «العلم الذي يدرس تأثير المقام في معاني ملفوظات الأقوال»[1] «فإنّ الأصل في المقام، أنّه يتألّف من: 1 ـ عنصر المشاركين في القول. 2 ـ ومن مكان القول3, ـ وزمانه4, ـ وهدفه أو الغاية منه. 5 ـ وموضوعه. 6 ـ وجنس الخطاب (الذي يجري فيه القول). 7 ـ إضافة إلى قناة التّعبير، واللّهجة المستخدمة فيه، وقواعد توزيع الكلام، كما يرى ذلك هايم[2]. 8 ـ يضاف إلى ذلك، حسب آخرين: معارف المشاركين عن العالم، ومعرفة بعضهم بعضاً، إضافةً إلى معرفة الخلفيّة الثقافيّة للمجتمع الذي انبثق فيه الخطاب[3].

أمّا النّواة التي تشكّل المقام، ضمن العناصر العديدة المذكورة أعلاه، فتتمثّل في المشاركين في الخطاب، وإطاره الزّمانيّ والمكانيّ، والهدف من إجرائه[4].

هذا على أنّه يمكن النّظر إلى المشاركين في الخطاب ـ حسب هذا الوعي ـ بوصفهم ـ من جهة ـ ذواتاً اجتماعيّةً، أو بيولوجيّةً، يمكن وصفها بمعزل عن الخطاب، من جهة، وبوصفهم ـ من جهة أخرى ـ أدواراً يقومون بها في الخطاب: كاتب، بائع، تلميذ. . .من جهة أخرى[5].

---

(1) ينظر: صابر الحباشة، من آليات تحليل الخطاب، جذور ج 22، مج 10، ديسمبر/كانون الأول 2005م: 332.

(2) نقلاً عنه نفسه.

(3) نقلاً عن نفسه.

(4) نفسه.

(5) نقلاً عن نفسه.

ويذهب بروان وبول[1] إلى أنّ اهتمام العمل اللّساني بالمقام يربط الأصناف التّالية بعضها ببعض:

(أ) الخاصيّات المتعلّقة بالأطراف المشاركة كالأشخاص والشّخصيّات:

- الفعل الكلاميّ للأطراف المشاركة.

- الفعل غير الكلاميّ للأطراف المشاركة.

(ب) الأشياء المتعلّقة بالموضوع.

(ج) وقع الفعل الكلاميّ.

(د) يضاف إلى ذلك الخصائص العامّة للقناة (كيفيّة ربط حلقة الوصل بين الأطراف المشاركة في الفعل الكلاميّ - لفظاً أم كتابةً أم إشارةً) والشّفرة المستعملة، أي اللّغة أو اللّهجة أو الأسلوب المستعمل، وصيغة الرّسالة (حديث عابر غير رسميّ أم مناظرة أم خطبة أم حكاية شعبيّة أم قصيدة أم رسالة غراميّة) والحدث (أي طبيعة الحدث التواصليّ الذي يمكن أن نضمن داخله نمطاً خطابياً معيّناً)[2].

- 7 -

المقام والسّياق

على أنّ ما يميّز المقام - بمفهومه السّابق - عن السّياق، أنّ السّياق أعمّ من المقام؛ باعتبار أنّ السيّاق سياقان: خارجيّ وداخليّ، أمّا المقام فلا يكون إلاّ خارجيّاً، أي أنّه يرتبط بالسّياق الخارجيّ للملفوظ، ومن هنا رأينا البلاغيّين القدامى يهتمّون بالسّياق الدّاخليّ للفوظ (الخطاب) أملاً في الوقوف

(1) تحليل الخطاب، يول وبروان، تر: محمد لطفي الزليطي، ومنير التريكي، النشر العلمي والمطابع، جامعة الملك سعود، 1997م: 47.
(2) نفسه: 48.

على طبيعة العلاقات التي تسهم في انتاجه، وتتحكّم في بنيته ودلالته، وما تحدثه التّغييرات التي تشمل التّركيب في دلالة الخطاب، كما اهتمّوا بسياق آخر، خارج الخطاب؛ عبّروا عنه بمفهوم (المقام) يتوخّون من ورائه الوقوف على القرائن الخارجيّة التي تسهم، بشكل كبير، في تحديد الدّلالة أو توضيحها، وهذه القرائن المقاميّة تتّخذ تمظهراتٍ مختلفةً؛ منها ما يرتبط بزمان الخطاب ومكانه، أو بوضع الملقي/المتكلّم، ومنها ما لها صلة وثيقة بالمتلقّي وأفق انتظاره؛ فكما تختلف درجات تلقي النّص ومستوياته بين كلّ من الفقيه والأصوليّ والنحويّ والبلاغيّ... حيث تتباين آفاق انتظارهم، وأغراضهم من تلقيه، فإنّ المتلقي أيضاً لا يمكن النّظر إليه على أنّه متلقٍّ واحدٌ، وإنّما هو قراءة من بين قراءات مختلفة، تتعامل مع الخطاب، حسب آفاقها ومداركها.

ولعلّ هذا من الأسباب المباشرة التي تجعل النّص يخترق الزّمان والمكان ويحيا مع متلقيه وقارئه. وإذا كان من أصناف المتلقين من يقرأ ويؤوّل؛ بحثاً عن المتعة والتّسلية، فإنّ منهم كذلك، من يتلقّى الخطاب، وهو يروم استنباط القراءات المتناهية، بتعبير محمّد مفتاح، أو توجيه التّاريخ والمساهمة في صنعه[1].

ـ 8 ـ

المقام والحال

أمّا الفرق بين المقام والحال، فيتمثّل في كون المقام أعمّ في دلالته من الحال؛ كونه ممّا يتعلّق بوضع الإنسان في علاقته بعالم الخارج؛ مكاناً وزماناً وكائنات. أمّا الحال فخاصٌّ؛ كونه ممّا يتعلّق بوضع الإنسان في علاقته بذاته

(1) التلقي والتواصل الأدبي؛ قراءة في أنموذج تراثي، أحمد المنادي، عالم الفكر، ع1، مجلد: 34، يوليو ـ سبتمبر/تموز ـ أيلول 2005م: 192.

أو بعالمه الدّاخلي، بمعنى أنّه مّما يخصّ المتكلّم الفرد، فالمقام ثابت، أمّا الحال فطارئ، متحوّل.

هذا وقد ميّز الكفويّ بين الحال والمقام، باعتبار أنّ الحال ما يكون عليه الإنسان من خير أو شرّ، ويطلق على الزّمان الحاضر، وعلى المعاني التي لها وجود في الذّهن، لا في الخارج كعرضيّة العرض[1].

والحال يختصّ به الإنسان وغيره من أموره المتغيّرة في نفسه وجسمه وصفاته.

وفي تعاريف أهل المنطق: الحال هي كيفيّة سريعة الزّوال نحو: حرارة وبرودة ويبوسة ورطوبة عارضة. والهيئة النفسانيّة أوّل حدوثها قبل أن ترسخ تسمّى حالاً، وبعد أن ترسّخ تسمّى ملكةً.

والأمر الدّاعي إلى إيراد الكلام على وجه مخصوص، وكيفيّة معيّنة، من حيث إنّه بمنزلة زمان؛ يقارنه ذلك الوجه المخصوص يسمّى حالاً. ومن حيث إنّه بمنزلة مكان حلّ فيه ذلك الوجه يسمّى مقاماً[2].

ـ 9 ـ
أنواع المقام

ولأنّ ما يعنينا، في سياق ما نحن فيه هنا، هو الكشف عن طبيعة مقام التلفّظ عموماً، ودوره في صياغة ملفوظات الخطاب عموماً، فإنّه يمكن القول، في تحديد ماهية مقام التّلفّظ عموماً: إنّه يتفاوت ويختلف باختلاف أحوال المتلفّظين، وقدرتهم على التّفاعل والاستجابة، أو الجدل مع شركائهم خلال عمليّة التّواصل، إضافة إلى اختلاف دوافعهم الكامنة خلف عمليّة التلفّظ.

---

(1) الكلّيات: 374.
(2) نفسه.

ما يسمح لنا برصد ثلاثة أنماط من مقامات التلفّظ عموماً، وذلك لأنّ مقام التلفّظ لا يخلو:

1. إمّا أن يكون بمثابة موضع للإقامة المقيمة؛ إقامة كلّ طرف من أطراف العمليّة التلفظيّة فيما هو محدّد له أن يقيم فيه، أو في ما يمثّل موضعاً لإقامته؛ متضمّناً لزوم كلّ طرف من أطراف العمليّة التواصليّة ما يجب عليه أن يلزمه من مجاري الكلام، وأن يلتزم به (من أنظمة وسنن).

2. أو يكون بمثابة موضع للإقامة والمقاومة، في آن معاً، أو بمثابة موضع للإقامة والقيام؛ حسّياً ومعنوياً: حسّياً بوقوف الكائن المتلفّظ أمام مخاطَبيه (على المنبر) ليلقي عليهم ملفوظاته المعبّرة عن مقالته، أو ليبلغهم خطابه (رسالته)، ومعنوياً بأداء الكائن المتلفّظ ما يجب عليه أداؤه نحو من يتلفّظ إليهم أو يخاطبهم، ونحو ما يتلفّظ عنه (موضوع الملفوظ)، وما يتلفّظ به (لغة الملفوظ)، وفيه (مقام التلفّظ وسياقه)، وله أو لأجله (غرضه من التلفّظ) في ملفوظه؛ فهو موضع قيام الكائن المتلفّظ؛ حسّياً ومعنوياً بما يجب عليه القيام به نحو ذاته المتلفّظة، من جهة، ونحو الأطراف الأخرى التي يتبادل معها، أو يصوغ لأجلها ملفوظه، من جهة أخرى.

وهنا يغدو مقام التلفّظ، بالنسبة لهذا الفريق من المتلفّظين، عبارة عن موضع تفاعل وجدل مع كلّ أطراف عميّلة التّواصل بدون استثناء.

3. أو يكون بمثابة موضع للقوامة والقيّوميّة، أي بمثابة موقع لممارسة السّلطة، وفرض الإرادة من طرف واحد فقط، هو الكائن المتلفّظ، أو من يمثّله، أو يرمز إليه، أو يتلفّظ باسمه، ومن ثمّ، فهو بمثابة موضع لتعالي الكائن المتلفّظ على عالم التلفّظ برمته، وممارسة السّلطة على عالم ما يتلفّظ عنه، وفيه، وبه، وله أو لأجله، وإليه.

على أنّ ما أعنيه بالكائن المتعالي هنا، الكائن المفارق بذاته وصفاته لما هو قائمٌ به، ولما هو قيّومٌ عليه، في الوقت نفسه، أي لمن يتلفّظ إليه،

ولعالم التلفّظ، في الوقت نفسه. وهذا انطلاقاً من أنّ فعل القوامة والقيّوميّة يتضمّن، أو يستلزم فعل التّعالي، كضرورة له، أو لنقل: إنّ ممارسة السّلطة مجسّدا فعل القوامة والقيّوميّة يقتضيان أن يكون القائم بهما، أو من يمارسهما كائناً متعالياً؛ بمعنى مفارقاً بذاته وصفاته لما هو قائمٌ به، ولما (أو من) هو قيّومٌ عليه.

وهذا يقتضي القول: إنّ الأصل في مقام التلفّظ عموماً، أنّه قد يمثّل، لبعض المتلّفظين أو للسّواد الأعظم منهم، موضعاً للاستلاب والتبعيّة؛ تبعيّة الكائن المتلفّظ لما يتلفّظ عنه، وبه، فيه، وله أو لأجله، وإليه، وخضوعه، في تلفّظه، لشروطه كاملةً، ما يحيل الكائن المتلفّظ، في هذا المقام، أو انطلاقاً منه، مجرّد أداة تابعة، أو ناطقة باسمه.

وهنا يغدو مقام التلفّظ، بالنّسبة لهذا الفريق من المتلفّظين، بمثابة موضع لتألّق حضورهم الاجتماعيّ، لا أكثر.

على أنّ المقام قد يمثّل، بالنّسبة لفريق آخر من المتلفّظين، موضعاً لتألّق حضورهم الفرديّ المنفرد؛ بحكم أنّه يمثّل مركزاً لشعورهم الفرديّ بذواتهم الفرديّة المفردة، ولشعورهم - من ثمّ - بفرادتهم وتفرّدهم، دون باقي أفراد مجتمعهم التلفّظيّ الذي ينتمون إليه (المقام بوصفه موضعاً للقوامة والقيّوميّة).

على أنّ المقام قد يمثّل، بالنّسبة لفريق ثالث من المتلفّظين، موضعاً لتألّق حضورهم الكيانيّ أو الكُلّيانيّ المركّب؛ بحكم أنّه يمثّل موضعاً لانفتاحهم وتفتّحهم على كلّية أوضاعهم السّسيوأنطولوجيّة الخاصّة والعامّة، في عالم ما يتلفّظون عنه وبه وفيه وله وإليه، أي في عالم الكلام الكليّ المنفتح، في تفتّحه وانفتاحه.

ما يعني أنّ مقام التلفّظ، قد يكون بمثابة موضع لانطلاق الكائن المتلفّظ وتحرّره، وقد يكون بمثابة موضع لتعالي الكائن المتلفّظ وتسلّطه؛ وقد يكون بمثابة موضع لسقوط الكائن المتلفّظ واحتوائه، أو لاستلابه وتأطيره.

فنحن إذن إزاء ثلاثة مقامات للتلفّظ عموماً؛ تُنتِجُ، أو يَنتُج عنها ثلاثة أنواع من الملفوظات (المقالات) والنّصوص التي تجسّد، في جملتها، حضور ثلاثة أشكال من أنظمة التّفاعل/التّواصل السّوسيوثقافيّ على النّحو الآتي:

1. مقام هو عبارة عن موضع لإقامة المتلفّظ (للزومه والتزامه) وسقوطه في عالم ما يتلفّظ عنه، وبه، وفيه، وله، وإليه. ويمكننا اعتبار المقام الذي هذا شأنه، بمثابة موضع لتألّق الغياب، أو لتألّق الحضور التّبعيّ أو الوظيفيّ للكينونة المتلفّظة، بشكل عام.

2. ومقام هو عبارة عن موضع لإقامة المتلفّظ ومقاومته، أو لتفاعل المتلفّظ وجدله مع عالم ما يتلفّظ عنه، وبه، وفيه، وله، وإليه. ويمكننا اعتبار المقام الذي هذا شأنه، بمثابة موضع لتألّق الحضور الكليّ أو الجدليّ للكينونة المتلفّظة، بشكل عام.

3. ومقام هو عبارة عن موضع لإقامة المتلفّظ وقوامته، أو قيّوميّته (ممارسته السّلطة) على عالم ما يتلفّظ عنه، وبه، وفيه، وله، وإليه، ويمكننا اعتبار المقام الذي هذا شأنه بمثابة موضع لتألّق الحضور المتعاليّ أو المتسلّط للكينونة المتلفّظة، بشكل عام.

الفصل الثّالث

تألّق الحضور التّبَعِيّ

ـ 1 ـ

على أنّ من شأن مقام التلفّظ، بمفهومه الأوّل المشار إليه، أي الذي وصفناه بأنّه عبارة عن موضع لإقامة الكينونة المتلفّظة، أنّه يشكّل موضعاً لاحتواء الكائن المتلفّظ وتأطيره، أو لاستلابه وتبعيّته، وسقوطه في عالم ما يتلفّظ عنه، وبه، وفيه، وله، وإليه، وتبعيّته لكلّ ذلك. لذلك فهو عبارة عن موضع حضور فيما يغيِّب حضور الكائن المتلفّظ، أو فيما يخفي ويحجب كينونته المتلفّظة، أو لنقل: إنّه عبارة عن موضع للإخفاء والحجب؛ حجب الكائن المتلفّظ المقيم فيما يحجبه، ويستره من عوالم التلفّظ وأنظمته السّابقة في الوجود على وجوده (الإنّي)، أو فيما يحتويه، ويؤطّره من تلك الأنظمة والعوالم، أو فيما يستلبه إرادته، ويصادر حريّته في تكلّم ذاته، على نحو يبرز شخصيّته/خصوصيّته في كلامه.

لذلك يمكن النّظر إلى مقام التلفّظ الذي هذا شأنه، بوصفه موضعاً لسقوط الكينونة المتلفّظة: الآن ـ هنا، في نسق التلفّظ الجاهز؛ وإجراء

ملفوظها مجرى هذا النّسق، وهذا انطلاقاً من أنّ مجاري التلفّظ/أنساقه، وموضوعاته جاهزة؛ ولغة التلفّظ/أنظمته جاهزة أيضاً، وما على الكائن المتلفّظ: الآن - هنا إلا أن يجري ملفوظه في مجاري التلفّظ السّائد والمألوف. فالسّقوط، هنا يعدّ سقوطاً في نسق التلفّظ الجاهز؛ موضوعاتٍ وطرائقَ تعبير.

لذلك فمقام التلفّظ، وفق هذا المنظور:

- عبارة عن إطار سسيوثقافي حضاريّ، من شأنه أنّه يحوي ويحتوي، أو ينظّم وينتظم؛ ينظم أحوالنا (نحن المتلفّظين) وتنتظم خلاله علاقاتنا بعضنا ببعض، ويصوغ تفكيرنا، بطريقة تلائم انتماءنا، أو تسهم - بالأحرى - في ترسيخ وعينا الاجتماعيّ المبرمج، أو لنقل: إنّه يسهم في ترسيخ انتمائنا العضويّ الوظيفيّ القطيعيّ إلى الآخرين الذين نتخاطب معهم. وهذا يقتضي أنّ المقام بهذا المعنى:

- عبارة عما يُمَوْضِعُنا في إطار الآخرين، أو لنقل: إنّه عبارة عما يؤطّرنا، ويصوغ وعينا المؤطّر ثقافياً واجتماعياً، إنّه عبارة عن موضع تنظيم دوافعنا، وكبح جماح رغباتنا، إنّه موضع لزوم أنظمة الاتّصال والتّواصل، والتزام بما ترّسخ من تلك الأنظمة والسّنن، أو القوانين.

لذلك نجد أنّ المقام، بهذا المعنى، يتألّف من مكوّنات العالم الإدراكيّ المشترك؛ عالم المدركات الحسيّة والمجرّدة، في الوقت نفسه، بوصفه عالم الحقائق والوقائع، وقد انعكست، في الوعي الجمعيّ للأفراد المتلفّظين، بما ينطوي عليه هذا العالم من رموز إدراكيّة مشتركة، وأنظمة ترميز مشتركة، تشير، في جملتها، إلى ماهيات وجواهر قارّة (وليس إلى علاقات طارئة متحوّلة)، لذلك فمن شأن سيادة العالم الإدراكيّ المشترك في مرحلة معيّنة، أنّه هو الذي يصوغ وعينا المتلفّظ، في تلك المرحلة؛ فيجعلنا نفكّر، ونشعر (ونتلفّظ) بطريقة واحدة موحّدة.

على أنّه يجب الإشارة هنا، إلى أنّ من شأن العالم الإدراكيّ المشترك هذا، أنّه ينطوي على:

ـ وحدة المرئيّ المشترك؛ الأفق الزّمكانيّ المحيط بأطراف العمليّة التلفظيّة.

ـ وعلى نظام الرّؤية، أو الإدراك، أو المعرفة المشتركة بين تلك الأطراف جميعاً.

ـ وعلى منظومة القيم المشتركة التي نؤمن بها جميعاً، وبموجبها نقيّم الأشياء والأشخاص، والأوضاع، ونحكم عليها، سلباً أو إيجاباً، أو قل: إنّه ينطوي على (بنية) النّظام (الثّقافي والأخلاقيّ) الذي بموجبه نتخّذ موقفاً من الأشياء والأشخاص الدّاخلة في عالم تلفّظاتنا، سلباً أو إيجاباً، حبّاً أو كرهاً، قبولاً أو رفضاً، رغبةً فيها، أو عنها، ما يحصر تلفّظنا، من هذا المقام، بمقتضى ذلك في: المرئيّ، المعروف، المحبوب أو المرغوب فيه، أي فيما نراه؛ لأنّنا نعرفه، ونحبّه، أو نرغب فيه، ونميّزه.

لذلك فهو (العالم الإدراكيّ المشترك) يتألّف إذن من جملة العناصر التي تشكّل أو يتشكّل منها وضعنا السّسيوانطولوجيّ المشترك، بوصفه:

ـ ما نعانيه جميعاً، أو ما يهمّنا جميعاً، ما يفرض حضوره علينا جميعاً.

ـ ما نعرفه جميعاً، ونميّزه.

ـ ما نقبله، أو نرفضه جميعاً.

وهذا يقتضي أنّه يتألّف: من عالم الهمّ المشترك في حياتنا، ومن الإطار المشترك لتفكيرنا، ومن النّظام المشترك لتعبيرنا.

ما ينتج عنه ملفوظ خطاب البينونة/السّقوط الذي يجسّد، في الأصل، شكل التّفاعل السّلبيّ؛ اجتماعيّاً ولغويّاً.

لذلك نجد من أخصّ خصائص التلفّظ من هذا المقام:

ـ 2 ـ
الشّفاهيّة

إنه مقام تلفّظ شفاهيّ، ولأنّه مقام تلفّظ شفاهيّ، فهذا يقتضي أنّ الأصل في ملفوظ هذا المقام؛ إنه ملفوظ شفاهيّ؛ منطوق، مسموع أو مقروء، ولأنّه ملفوظ منطوق؛ مسموع أو مقروء، فهذا يقتضي أنّه ينطوي ـ بالضّرورة ـ على عناصر الملفوظيّة، بوصفها «عناصر التّصويت ومكوّناته اللغويّة» من نبر وتنغيم، إضافةً إلى مؤشّرات الشّخص المتلفّظ، وسياق تلفّظه، والمواقف التي يجبُ أن يعبّر عنها ملفوظ الخطاب، تمييزاً له عن الأخبَار والسّرد[1] فإذا كنّا في السّرد لا نعثُر على صوت السّارد يخترق النّسيج الحكائيّ الذي يُحَاك أو يُسَاق من منطقة الحياد، بواسطة ضمير الغائب، فإنّنا في ملفوظ الخطاب (الشّفاهي)، نعثُر على صوت المتكلّم، يخترق نسيج الملفوظ بعناصر الملفوظيّة بوصفها: مؤشّرات الشّخص المتلفّظ، ومكان، وزمان التلفّظ، إضافةً إلى كيفيّات التلفّظ التي تحدد موقف المتلفّظ من فعل التلفّظ ذاته، مثل موقف التّأكيد، واليقين، والشّك، والاحتمال، إضافةً إلى مؤشّرات أخرى لا تحدّد موقف المتلفّظ من فعل التلفّظ ذاته؛ بل تحدّد موقفه مما يقول[2].

وهذا يعني أنّ من أخص خصائصِ ملفوظ هذا المقام، حضور صَوت المتلفّظ، وصياغة ملفوظه اعتماداً على ضمائر الحضور، وبالذّات ضمير الذّات المتلفّظة، بوصفه مركز المقام (الإشاريّ)، وضمير المخاطَب الذي يقابله في ذلك المقام، ويشاركه فيه[3] كما يعتمد، في صياغة ملفوظ هذا الخطاب،

---

(1) ينظر: أصول الخطاب النقديّ الجديد، تر: أحمد المديني دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط أولى 1978م: 39.
(2) ينظر: د. صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النّص، عالم المعرفة، الكويت، 1992م، 99.
(3) ينظر: سعيد يقطين: تحليل الخطاب الرّوائي، المركز الثقافي العربي، ط1، 1989م.

على علامات لغويّة، من شأن بعضها، أن يحيل على مقام التلفّظ، من حيثُ وجود الذّات المتلفّظة في الزّمان والمَكان، مثْل، الآن، هنا، هناك، ومن شأن بعضها الآخر، أن يحيل على المسافة التي يقيمها الصّوت المتلفّظ في الملفوظ إزاء ما يُعلنه، ويقوله في ملفوظه مثْل: صيَغ الشّك والرّيب والتّرجيح، ومن ذلك لفظة (ربّما) و(قد).

على أنّ من شأن صياغة هذا الملفوظ، أنها قد تشتمل على علامات لغويّة تشير إلى الحالة النفسيّة التي عليها اعتمد الصّوت المتلفّظ مثل: النّعوت وعلامات التّعجبإلخ.

ـ 3 ـ
التّوجيه المباشر

وهذا يقتضي أنّ من شأن ملفوظ هذا المقام ـ كما أشرنا قبلاً ـ أنّه عبارة عن ملفوظ موجّه توجيهاً مباشراً من متلفّظٍ بعينه إلى متلفَّظٍ إليه (مخاطَب) بعينه، في سياق تلفّظيّ بعينه، لتحقيق غاية بعينها، وهذا يعني أنّ الأصل في ملفوظ هذا المقام، أنّه خاضعٌ أو محكوم بجملةٍ من الشّروط، فهو من جهةٍ، محكوم بشروط المتلفِّظ المحدّد، أي بمقتضيات الوضع، أو المقام او الحالةِ التي عليها الكائن المتلفّظ؛ إضافةً إلى الموقع الاجتماعيّ الذي منه يتلفّظ أو يخاطِب، وهو من جهة ثانية، محكومٌ بشروط المتلفّظ إليه (المخاطَب) المحدّد، أي بمقتضيات الوضع أو الحالة التي عليها الكائن المتلفَّظ إليه، إضافةً إلى مقتضيات الموقع الاجتماعيّ الذي منه يتلقّى ملفوظ الخطاب، ويتفاعل معه أو يشارك فيه، وهو من جهة ثالثة، محكومٌ بشروط المقام المحدّد، أي بمقتضيات الوضعيّة أو الحالَة أو المقَام الذي يستدعي من المتلفّظ أن يتوجّه بملفوظه إلى مَن يتلفّظ إليه، وهو من جهةٍ رابعة، محكومٌ بشروط الغايَة أو المقصديّة المحدّدة الّتي لأجلها تمّت، أو تَتِمّ عمليّة التلفّظ،

ما يعني أنّ شروط التلفّظ من هذا المقام، هي شروط القَول المغلق؛ بحكم أنّه صادر من قائل بعينه، إلى مخاطَب بعينه، في مقام بعينه، لتحقيق غاية بعينها.

وهذا يقتضي أنّ من أخصّ خصائص ملفوظ هذا المقام، فضلاً عما سبق:

ـ 4 ـ

التّبعيّة المتبادلة

إنّه ملفوظ يحكمه منطق التبعيّة المتبادلة بين عناصره المختلفة، أي بين المتلفّظ وألفاظه، وبين المتلفّظ وموضوع التلفّظ، وبينه ومقام التلفّظ... إلخ حيث كلّ طرف من أطراف العمليّة التلفّظيّة مشروطٌ بذاته وبالآخر، في آن معا، ولا قيام لأحد هذه الأطراف دون الطّرف الآخر الذي يتناوب معه الحضور والفاعليّة. ومن هنا تطغى في بنية هذا الملفوظ، ثلاث ثنائيّات رئيسة:

1 ـ ثنائيّة: المتلفّظ/المخاطَب.

2 ـ وثنائيّة: اللّفظ/المعنى.

3 ـ إضافة إلى ثنائيّة: المقام/المقال. وهي ثنائيّة جسّدتها المقولة الشّهيرة: «لكلّ مقام مقال» التي تداولها البيانيّون قديماً وحديثاً، ليدلّوا بها، أو من خلالها، على طبيعة العلاقة القائمة بين طرفي هذه الثّنائيّة.

لذلك يمكن تعريف ملفوظ هذا المقام، انطلاقاً من ذلك، بأنّه: جنس من القول مشروط بحضور قائلٍ بعينه، في حضرة مخاطَبٍ بعينه، ومخاطبته بما يليق بمقامه وبحاله، أي وفق شروط التّخاطب المحدّدة أو السّائدة في زمن مخاطبته، وبما يحقّق غايته المحدّدة من مخاطبته، أو هو بتعبير آخر: جنس من

القول مشروط بحضور جميع أطراف العمليّة التخاطبيّة[1] حضوراً متكافئاً، وإجراء الخطاب على أساس ذلك، أي وفق شروط التّعيين واستحضار الهويّة الخاصّة بكلّ طرفٍ من أطراف هذه العمليّة على حدة، وبحيث لا تطغى الهويّة الخاصة بأحد هذه الأطراف على الهويّة الخاصة بباقي الأطراف الأخرى؛ فلا تطغي الهويّة الخاصة بالكائن المتلفّظ مثلاً، على الهويّة الخاصة بلغة التلفّظ عموماً، ولا على الهويّة الخاصّة بموضوع التلفّظ، ومقامه والغاية النهائيّة منه.

ـ 5 ـ

وهذا يقتضي أنّ من مقوّمات ملفوظ هذا المقام:

5. 1. صدوره عن مخاطِبٍ، هو بمثابة خطيب، أي بمثابة شخص أو كائن ينتمي ـ بشكلٍ صارمٍ ـ إلى كيانٍ أو كينونةٍ خطابيّة جاهزةٍ ومحدّدةٍ؛ أي إلى مؤسّسة، أو سلطة، أو جماعة، وينطق أو يتلفّظ باسم تلك المؤسّسة أو السّلطة أو الجماعة التي ينتمي إليها، لذلك فهو (المخاطِب) يمتاز، عن باقي أفراد المجموعة، بانتمائه الصّارم إلى ما (أو من) يتلفّظ باسمهم (وإليهم)، من جهة، وبمقدرته العقليّة واللّغويّة (التّمثيليّة) على تمثيل إنتمائه، من جهة، وعلى تمثيل (خطاب أو وجهة نظر) المؤسّسة أو السّلطة أو الجماعة أو الجهة التي ينتمي إليها، من جهة أخرى.

5. 2. كونه موجّهاً (توجيهاً مباشراً) إلى متلفّظ إليه فعليّ أو مباشر، يشارك الكائن المتلفّظ انتماءه إلى ما ينتمي إليه، وقدرته على فكّ الشّفرة الخاصّة التي يتلقّاها، ويتفاعل معها. وهو ما يتطلّب من الطّرفين: التزام سنن التلفّظ (الرّسمي) وعاداته، وعدم الخروج عن تلك السّنن والعادات تحت أي ظرف من الظّروف. وهذا يقتضي:

---

(1) المخاطِب (المباشر) والمخاطَب (المباشر)، والمخاطَب به، والمخاطَب فيه(المقام)، والمخاطب له أو لأجله (الغاية أو المقصديّة العامّة من الخطاب).

5. 3. كون لغة التلفّظ هي لغة التلفّظ المستخدمة، أو المتداولة بين أفراد تلك المجموعة، لذلك فهي، بالنّسبة للتلفّظ الخطابيّ الرّسمي، لغة الشّفافيّة والوضوح؛ لغة التّحليل والشّرح أو لغة الأمر والنّهي، كما هي لغة التّحريض والحثّ، إنها لغة التّواصل القائم على التّأثير والإقناع، لغة الفخامة، والجزالة، المبالغة، التي تظهر براعة المتلفّظ وبلاغته.

5. 4. كون المعاني والأفكار المخاطَب بها أو المعبّر عنها في ملفوظ هذا المقام، من جنس المعاني والأفكار العامّة والمشتركة والجاهزة التي يمكن عرضها، وتبادلها في معارض جاهزة.

5. 5. كون الغاية (أو المقصديّة) التي يساق إليها فعل التلفّظ واحدةً؛ واضحةً ومحدّدة، بالقياس إلى كلّ من المتكلّم والمخاطَب، على السّواء.

فإذا غاب العنصر الأوّل، وأعني به عنصر المخاطِب الخطيب ـ أي الذي يتمتّع بتفويض من المؤسّسة أو السّلطة أو الجماعة التي ينتمي إليها، وبمقدرة عقليّة (بيانيّة) واستدلاليّة أو برهانيّة تجعله قادراً على تمثيلها في تحقيق ما تريد من الخطاب ومن المخاطَب، متضمّناً: قدرتَه على التّأثير في المخاطَب وإقناعه بوجهة نظره، أو بوجهة نظر المؤسّسة أو الجماعة التي ينتمي إليها ـ وحلّ محلَّه عنصرُ المخاطَب (الحرّ) غير الخطيب، أعني غير المنتمي إلى أيّ مما ذكرنا، ومن ثمّ، غير الملتزم بشروط انتمائه إلى أيّ ممّا ذكرنا، لذلك فهو يخاطب: من يهوى ـ بما يهوى ـ كما يهوى، ويكتب على مزاجه، أو كما يحلو له، فإنّنا حينئذ لا نكون في مواجهة ملفوظ بيانيّ، بل في مواجهة ملفوظ من نوع آخر (يمكن وصفه بأنّه ملفوظ نصيّ؛ بحكم أنّه قد فقد مقوّماً من مقوّمات البيانيّة الملفوظيّة).

وكذلك الحال إذا غاب عنه أو منه عنصر المخاطَب الفعليّ أو المباشر، أي الذي يسمع ملفوظ الخطاب الموجّه إليه، بشكل مباشر، ويتفاعل معه

(بشكل فوريّ) ويتأثّر به ويؤثّر فيه، وحلّ محلّه عنصر المخاطَب الضمنيّ (بوصفه المخاطَب القارئ، وهو مخاطب كليّ؛ مفتوح على المتعدّد واللاّنهائيّ) تتحوّل هويّة ملفوظ الخطاب حينئذ.

وإذا غاب عنصر أداة التّخاطب الرّسمي، لغة التّواصل القائم على التّأثير والإقناع، لغة الفخامة والجزالة والمبالغة التي تظهر براعة المتكلّم وبلاغته، وحلّ محلّها ـ مثلاً ـ لغة التّواصل الشّعري أو الشّعوري، أي التي هدفها التّأثير الانفعاليّ أو العاطفيّ، أو توصيل المشاعر والأحاسيس، فإنّ هويّة ملفوظ الخطاب عندئذ تتغيّر أيضاً.

وكذلك الحال إذا غاب عنصر الأفكار الجاهزة التي يمكن عرضها في معارض جاهزة، وحلّ محلّها عنصر الفكر العائم أو الغائم الملتحم باللّغة، عندها لا نكون في مواجهة ملفوظ بيانيّ، بل في مواجهة ملفوظ من نوع آخر، كما سنلاحظ ذلك لاحقا.

وبما أنّ الأصل في ملفوظ هذا المقام أنّه مشروط بكلّ ذلك، فهذا يقتضي أنّ من أخص خصائص هذا الملفوظ: نهوضه في أفق «الأحاديّة» التي تشمل: أحاديّة مواقع التلفّظ، وأحاديّة الفواعل المتلفّظة، وأحاديّة الصّوت المتلفّظ، وأحاديّة المعنى والدّلالة، إضافة إلى أحاديّة التّأويل والقراءة.

6. 1. أحاديّة مواقع التلفّظ

وما نعنيه بأحاديّة مواقع التّلفّظ، أنّ الكائن المتلفّظ في ملفوظ هذا المقام، لا يتلفّظ إلينا، أو لا يخاطبنا بالأحرى، من موقع انتمائه إلى ذاته المتلفّظة، أو من موقع انتمائه إلى عالم التلفّظ، انطلاقاً من ذاته المتلفّظة عموماً، بل يتلفّظ إلينا أو إلى مخاطَبيه عموماً، من موقع واحد محدّد، هو في كلّ الأحوال، موقع انتمائه إلى عالم التلفّظ السّائد عموماً، وتبعيّته له، متضمّناً ـ بادئ ذي بدء ـ انتماءه إلينا؛ نحن من يتوجّه إلينا بملفوظاته، وخضوعه (تبعيّته) ـ خلال ـ عمليّة التلفّظ، لشروطنا التي يفرضها عليه

وضعنا السّوسيوثقافيّ؛ إنْ كنّا من ذوي الأقدار في المجتمع، أو من غير ذوي الأقدار في المجتمع؛ فإن كنّا من ذوي الأقدار في المجتمع، تلفّظ إلينا بما يليق بأقدارنا، أو بما يزيد من قدرنا في المجتمع، وإن لم نكن من ذوي الأقدار في المجتمع، تلفّظ إلينا بما يزيد من قدر ذوي الأقدار فينا، أي بما يصلح حالنا وحال ذوي الأقدار في المجتمع، أي بما يحقّق التّوافق والانسجام بيننا وبينهم، حتى لا يسوء حالنا وحالهم. الأمر الذي يجعل العلاقة بين المتلفّظ وعناصر ملفوظاته، وفي طليعة تلك العناصر عنصر المتلفّظ إليه، محكومة بمنطق المنفعة (التّبعيّة) المتبادلة، أو بمنطق الخضوع من أجل الاخضاع؛ تبعيّة المتلفّظ للمتلفّظ إليه، وخضوعه لشروطه أو لمقتضيات وضعه السّسيوثقافيّ، على نحو يؤدّي إلى استتباعه، أو إلى فرض شروط تبعيّته له.

ويمكننا رؤية ذلك، من خلال قول بديع الزّمان الهمذانيّ، من رسالة بعث بها إلى أحد الرّؤساء، يقول فيها:

«يعزّ عليّ - أطال الله بقاء الرّئيس - أن ينوب في خدمته قلمي عن قدمي، ولساني عن سناني، ويسعد برؤيته رسولي، دون وصولي، ويرد مشرع الأنس به كتابي قبل ركابي، ولكن ما الحيلة والعوائق جمّة؟.

وَعَــلَــيَّ أن أســعَــى وَلَــيـ ... سَ عَــلَــيَّ إدراكُ الــنَّــجَــاحِ

وقد حضرت داره، وقبّلت جداره، وما بي حبّ الجدران، ولكن شغفاً بالقطّان، ولا عشق الحيطان، ولكن شوقاً إلى السّكان، وحيث عدت العوادي عنه، أمْلَيت ضمير الشّوق على لسان القلم معتذراً إلى الشّيخ على الحقيقة، لا عن تقصير وقع، أو فتور في الخدمة عرض، ولكنّي أقول:

إنْ يَكُن تَركِي لِقَصدِكَ ذَنباً ... فَكَفَى ألاّ أَرَاكَ عِقَابَا

حيثُ يشير ملفوظ هذه الرّسالة إلى المسافة الكبيرة التي ظلّت تفصل، طول تاريخنا، بين المواقع الاجتماعيّة التي يجب أن يحتلّها كُتّاب الرّسائل بعامّة، ومن يكتبون لهم وإليهم، أو باسمهم، أو بالأحرى كلّ طرف من

أطراف العمليّة التّخاطبيّة؛ فإذا كان من شأن المخاطَب، في خطاب هذه الرّسالة، أنّه من (ذوي الأقدار) في المجتمع، أي من أصحاب السّلطة السّياسيّة (رئيس) فإنّ من شأن المتلفّظ/الكاتب، في ملفوظ الرّسالة أنّه - وإنْ لم يكن من ذوي الأقدار في المجتمع - إلاّ أنّه، كما يوحي بذلك ملفوظ الرّسالة، من ذوي القدرة على الإقناع والتّأثير في المجتمع، أي ممن يمتلك سلطة البيان (من فئة الكتّاب)؛ هذه السّلطة التي يجب، في المنظور البيانيّ، أن تُسخَّرَ في خدمة الآخرين من ذوي الأقدار، وأن تخضع لشروطهم، وإلاّ أضرّت بمصالحهم، وأتت على أقدارهم/سلطاتهم من القواعد، الأمر الذي جعل المتلفّظ الكاتب، في ملفوظ هذه الرّسالة، ينطلق في مخاطبته لهذا الآخر، من وعيٍ مزدوجٍ: بذاته من جهة، وبمسؤوليّته إزاء ذلك الآخر الذي يخاطِب، من جهة ثانية؛ فهو، من جهة، يشعر بأنّه ذات، أو بأنّه كائن بكينونة مستقلّة، بَلْهَ متميزةً؛ كون كلّ إمكانات الكينونة المستقلّة والمتميّزة، تنهض فيه؛ من إمكانات الحركة العاديّة (حركة القدم) إلى إمكانات الفعل غير العاديّ (حركة الدّفاع عن مخاطبه باللّسان والسّنان)، ومن ثمّ، من إمكانات الفعل والتّأثير الحسّي بالقدم والسّنان، إلى إمكانات الفعل والتّأثير المعنويّ بالقلم واللّسان، ولكنّه، مع ذلك، ظلّ يشعر، من جهة ثانية، بأنّه كائن تابعٌ أو مسخّرٌ، ويجب أن يظلّ كذلك؛ كائناً مسخَّراً كلّ إمكانات كينونته المستقلّة والمتميّزة تلك، في خدمة مخاطِبِه ذاك.

ومن هنا برزت العلاقة بين هذا المتلفّظ في ملفوظ الرّسالة، ومخاطبه، في هذه الرّسالة، محكومةً - في آنٍ معاً - بمنطق التبعيّة والاستقلال، أو بمنطق الخضوع لهذا (المخاطَب) الآخر، سعياً إلى إخضاعه، وفرض شروط تلفّظه عليه، وعلى نحو جعلنا نقرأ في ملفوظ هذه الرّسالة: الذّاتَ وخضوعَها؛ إمكاناتِ الذّاتِ وخدمتَهَا، استقلالَهَا عن المخاطَب وتبعيّتَهَا له، في الوقت نفسه.

هذا على مستوى علاقة المتلفّظ في ملفوظات الرّسالة بمخاطبه في

الرّسالة، أمّا على مستوى علاقة المتلفّظ بألفاظ الرّسالة، فيمكن القول: إنّ العلاقة التي نشأت بين المتلفّظ وألفاظ هذه الرّسالة، هي من جنس العلاقة التي نشأت بين المتلفّظ والمتلفّظ إليه نفسه؛ باعتبار أنها (علاقة المتلفّظ بألفاظ الرّسالة) محكومةٌ بمنطق التبعيّة للمتلفّظ الكاتب المحكوم، هو نفسه، بمنطق التبعيّة للمخاطَب؛ فإذا كان من شأن المتلفّظ، في ملفوظات هذه الرّسالة، أنه تابعٌ للمخاطَبِ، أو يجب أن يظلّ تابعاً له، وخاضعاً لشروطه، فإنّ من شأن لغة التلفّظ إلى هذا المخاطَب، في ملفوظ الرّسالة، أنها قد بقيت تابعةً للمتلفّظ، وخاضعةً لشروط خضوعه لهذا المخاطَب من ذوي الأقدار.

ومِن هنا رأينا اللّغة، في هذه الرّسالة، خاضعةً لشروط الخضوع للمخاطَب، تابعةً لشروط تبعيّة المتلفِّظ له، أي لشروط الإبانة البيانيّة بوصفها، إبانةً، في الأصل، عن المعنى اللائق بحال المخاطَب من ذوي الاقدار، وبمقام مخاطبته.

الأمر الذي جعلها تبدو مجرّد أداةٍ أو وسِيلةٍ استخدمها الكاتب لإظهار براعته، وتبعيّته، وأنّه لا يزال على الولاء والطّاعة لهذا المخاطَب، أي لمجرّد الدّلالة على أنّه لا يزال متحلّياً بشروط التبعيّة له؛ كونه لا يزال في خدمته (بالقلم واللّسان)، وأهلاً لأن يستمرّ في تلك الخدمة، ما يجعله أهلاً لأن يتبوّأ موقع القرب منه.

وهو ما اقتضى من الكاتب أن يستخدم اللّغةَ الأداةَ بوصفها أداة تعبير عن المعنى المراد، ومادّةَ صنعةٍ وزركشةٍ للمعنى المعبّر عنه ليس إلاّ.

لذلك نجد من مقوّمات التلفّظ من هذا المقام:

- «تمايز المواقع» وهذا انطلاقاً من أنّ الأصل في المتلفِّظ، أن يحتلّ موقعاً غير الموقع الذي يجب أن يحتلّه المتلفَّظ إليه، غير الموقع الذي يجب أن يحتلّه كلّ واحد من أطراف العمليّة التلفظيّة الأخرى، فالأصل في المتلفّظ - بالكسر - أن يحتل موقع المبيّن البيانيّ، بوصفه - كما أوضحنا ذلك في سياق

آخر[1] ـ من يمتلك سلطة البيان التي يجب، في المنظور البيانيّ، أن تسخّر لخدمة الآخرين (من ذوي الأقدار) وأن يخضع لشروطهم. والأصل في المخاطَب أن يحتلّ موقع المبيّن له، بوصفه من ذكرنا. والأصل في اللّغة أن تحتلّ موقع الأداة أو الوسيلة؛ أداة الإبانة المبينة، وهكذا...

6. 2. أحاديّة الفاعل والصّوت

على أنّ من شأن أحاديّة مواقع التلفّظ في ملفوظ هذا المقام، أنّه يقتضي، بالضّرورة، أحاديّة الفاعل المتلفّظ، وأحاديّة صوته. فالأصل في الفاعل المتلفّظ في ملفوظ هذا المقام، أنه ـ كما سبقت الإشارة قبلاً ـ كائنٌ منتمٍ (إلى عالم التلفّظ السّائد) بشكل صارم، وكائن ملتزم بشروط انتمائه إلى ذلكَ العالم، بشكل صارم.

وهذا يقتضي أنّه كائن متلفِّظ، لكن بشروط غيره، وأنّه، من ثَمّ، كائنٌ مستلبٌ بشروط ذلك الغير، وهذا يقتضي أنّه فاعلٌ غير فاعلٍ في عالم التلفّظ الجاهز؛ لأنّ الفاعل الحقيقيّ في عالم التلفّظ هذا، هو من يملي عليه شروطَ التلفّظ، ويوجّه مساراته.

وهو ما يضعنا في هذا النّمط من ملفوظات المقام، في مواجهة فاعل متعال على عالم التلفّظ الذي نسمعه منه، بشكل مباشر، أو عبر وسيط، هو من يباشر الكائن المتلفّظ التلفّظ باسمه، ويصوغ ملفوظه وفقا لشروطه. وهو ما يسمح لنا بالقول، في وصف هذا الفاعل المتلفّظ:

* إنّه عبارة عن فاعل ماورائيّ، جمعيّ أو مؤسّسي، ماهويّ؛ هو بمثابة رمز لسلطة، أو معبّر عن سلطة علياً أو متعالية، وهذا يقتضي:

* أنّه فاعلٌ سالمٌ، موحّدٌ؛ غير منشطرٍ على ذاته، ظاهرٌ، ناطقٌ باسم سلطة ما، أو معبرٌ عن سلطة، أي عن حقيقة ثابتة أو راسخة. ولذلك فهو

---

(1) ينظر في هذا: د. عبد الواسع الحميري: شعرية الخطاب في التراث النقدي والبلاغي: 78.

يستمدّ ثباته، ثقته، طمأنينته، سلطته في ملفوظه من ثبات ورسوخ تلك السّلطة التي يعبّرعنها، أو ينطق باسمها.

وهذا يقتضي القول:

* إنّه فاعلٌ تامٌ ومكتملٌ؛ بحكم أنّه من جهة، يستمدّ كماله واكتماله من كمال واكتمال مايعبّرعنه، أو يتلفّظ باسمه، وبحكم أنّه، من جهة ثانية، إنّما ينهض في أفق التحقّق الكامل، بوصفه تطابقاً كاملاً بين الذّات والموضوع، أو بين الوعي وإمكاناته، ومن ثمّ، بين الماهية والشّيء؛ الموجود وإمكانات الوجود، المحمول والحامل، المدلول والدّال، المعنى والعلاقة، العرض والجوهر[1]. وبما يؤكّد:

* أنّه فاعلٌ ماهويّ أو رؤيويّ، أو أيديولوجيّ، أي أنّه منسوب إلى الرّؤية بمعنى الإدراك، أو الوعي أو العقيدة أو الأيديولوجيا، ولذلك فهو، في ملفوظه يقول الرّؤية، لا الرّؤيا، السّلطة، لا العلاقة، ما يجب قوله، لا ما يمكن قوله، وبما يؤكّد، فضلاً عن ذلك:

* أنّه عبارة عن فاعل مطلق ومجرّد؛ ليس فقط لأنّه يقول في ملفوظه المطلقَ المجرّدَ، بل لكونه، هو نفسه، ينهض في أفق تصوّر الكمال المطلق، لا في أفق تحقّق الكمال النسبيّ، وفي أفق تصوّر الكمال المطلق، بوصفه اتصالاً متعالياً بالمتعالي من المعاني والأفكار أو التّصوّرات، أي بالمعنى الكليّ المجرد، أعني بالمحمولات الفكريّة المجرّدة المتحوّلة، دوماً، إلى جواهر، أي بكلّ ما هو عام وكليّ ومجرّد، لا بكلّ ما هو خاصّ وجزئيّ وعينيّ، أعني بكلّ ما من شأنه أن يعمّم الذّات المتلفّظة ويجرّدها من خصوصيّتها؛ من فرديّتها وفرادتها وشخصيّتها[2].

---

(1) ينظر: مطاع صفدي: الحداثة ما بعد الحداثة، الفكر العربي المعاصر، مركز الانماء القومي، ع54، 55: 12.

(2) ينظر: د. عبد الواسع الحميري: الذات الشاعرة في شعر الحداثة العربية: 23.

ولذلك نجد من سمات هذا الفاعل أخيراً:

* أنّه يمثّل وحدةً كليّةً مجرّدةً، لا وحدةً كيفيّةً (أو عينيّة) مشخّصةً، أو مجسّدةً في ملفوظات الخطاب. وهو ما يسمح لنا بالقول أخيراً، في وصف هذا الفاعل:

* إنّه الفاعل النّاطق في ملفوظ الخطاب، ولكنّه المستلب بشروط فعله/نطقه، فهوكائنٌ مستلبٌ بشروط النّطق الصّحيح= الفصيح، أو بشروط الكينونة الكاملة والمكتملة التي تتلفّظ باسمها.

وإذا كان هذا حال الفاعل المتلفّظ في ملفوظ هذا النّمط من المقامات، فإنّ هذا يفضي، بدوره، إلى هيمنة صوت واحد وحيد في ملفوظات هذه الكينونة المتلفّظة، هو صوت الخطيب ولهجته الواثقة المطمئنة، بحكم أنّ ما يخاطب به، إنّما يمثّل، في الأصل، خطاباً للسّلطة القادرة على حماية نفسها وتسييج ملفوظات خطابها، أو للجماعة، أو للمؤسّسة التي ينتمي إليها الخطيب، ويعبّر باسمها أو بلسانها، ومن هنا تكثر في نمط هذا التلفّظ صيغ الانشاء والطلّب بشكل عام؛ صيغ الأمر والنّهي والإستفهام والتّمني والتّعجّب والنّداء، مقرونةً بصيغ المبالغة والتّهويل.

6. 3. أحاديّة المعنى والدّلالة

فالأصل في دلالة هذا الملفوظ، أنها دلالة أحاديّة مغلقة؛ كونها تنتمي، على صعيد الإنتاج ـ كما يذهب بارت[1] ـ إلى الملفوظ والاتّصال، لا إلى عمليّة التّلفّظ والتّرميز، إضافةً إلى أنها تصدر عن تصنيف، لا عن جدل، وتهدف إلى توثيق التلفّظ، أو إلى تمثيل المعنى، لا إلى تفكيك (أنظمة) التلفّظ، وإعادة إنتاج المعنى. ولذلك فهذه الدّلالة تفضي إلى مدلول من شأنه أنّه أحاديّ الإتّجاه، قطعيّ، تحدّده صحّة العلامات التي تنقله؛ باعتبار أنّ

---

(1) نظريّة النّص، مجلّة العرب والفكر العالمي، ع 3، صيف 1988م ص94، 95.

العلامة وحدة مسيّجة؛ سياجها يضبط المعنى، ويمنعه من الارتعاش، من الأزدواج والهذيان. هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فإنّ من شأن دلالة هذا الملفوظ، أكانت حقيقيّة أم مجازيّة، أنها في المحصّلة النهائيّة، دلالة عرض للمعنى، أعني دلالة إيضاح وتمثيل للمعنى، من جهة، ودلالة تزيين له، من جهة ثانية. وهذا ما يجعلها دلالةً مغلقةً، محدّدةً؛ تحدّدها الموسوعات، كما يحدّدها الاستعمال السّابق للّغة، ولذلك فرمزيّتها موضوعيّة مؤسساتيّة؛ هدفها توثيق نظام التلفّظ الذي يتداخل مع نظام المجتمع الخاضع لتوجيهه، ومع القوانين التي تنظم عمليّة قراءته، وهي القوانين ذاتها التي تتحكّم في سلوك الفرد في إطار المجتمع، وتحكم تصرفاته في أطاره[1].

وهذا يقتضي: أنّ الأوليّة في دلالة هذا الملفوظ للمعنى، من جهة، ولطريقة عرضه على المخاطَب في معارض جاهزة، من جهة ثانية؛ لأنّ المعنى، في هذا النّمط من الملفوظات، كما ألمحنا قبلاً، معنى شرعيّ، جاهز، تام، كامل ومكتمل، وهو ليس جزءا من عمليّة الدّلالة عليه.

وهذا يعني أنّ دور الذّات المتلفّظة في ملفوظ هذا المقام، يقتصر على مجرّد الاتصال بالمخاطَب، ومن ثمّ، على عمليّة تمثيل المعنى، فهي إذن ذات واعيه مسؤولة، مدركة، أو محكومة بمنطق الفكر الذي تمثّله، أو تعبّر عنه، إنها ذات خاضعة لشروط المخاطَب، من جهة، ولشروط الخطاب النّاجز الذي تبلغ عنه أو تخاطب باسمه، من جهة ثانية.

6. 4. وأحاديّة التّأويل والقراءة

ويرجع هذا، بدرجة أساسيّة، إلى أحاديّة المعنى والدّلالة في هذا الملفوظ، وما يفرضانه من تأويل وحيد على القارئ.

---

(1) نفسه.

على أنّه يمكننا أخيراً ـ لمزيد من الكشف عن حقيقة الموقف التلقّظي التّابع من هذا المقام ـ التوقّف عند تطوّرات الموقف البيانيّ العربيّ، في مرحلةٍ تعدّ من أهمّ وأخطر مراحل تطوّر البيان الشّعريّ العربيّ. وأعني بها مرحلة انتقال السّلطة السّياسيّة من قبضة الأمويّين إلى قبضة بني العبّاس في الفترة من العام: 132 هـ وهو العام الذي قُتِل فيه مروان بن محمد، آخر خلفاء بني أميّة، وحتى العام 289هـ، أعني حتى نهاية خلافة المعتضد بالله الذي وصفه المؤرّخون بأنّه: «كان ظاهر الجبروت، وافر العقل، شديد الوطأة، وهو آخر خليفة عباسيّ عقد ناموس الخلافة، ثمّ أخذ أمر الخلافة بعده في إدبار[1]». فقد تفكّكت دولة الخلافة بعده إلى دويلات صغيرةٍ، آل أمرها إلى جماعاتٍ من متغلّبي الأعاجم كالأتراك والفرس والدّيلم، وجرّد الخليفة العباسيّ من كلّ سلطة فعليّة، وأصبحت المملكة الإسلاميّة رهناً للأطماع والمؤامرات. فهذه المرحلة إذن تعدّ من أهمّ وأخطر مراحل تطوّر البيان الشّعري العربيّ، باعتبارها الفترة التي سعى خلالها العبّاسيون إلى ترسيخ دعائم سلطتهم بكلّ وسيلةٍ ممكنةٍ، بما في ذلك وسيلة البيان الشّعري تحديداً، فقد تميّزت هذه الفترة بالذّات، أنها تمثّل زمن حضور السّلطة السّياسيّة، وسعيها الدّائب إلى فرض هيمنتها على وعي الشّعراء والنقاد والبلاغيّين، مما جعل هؤلاء جميعاً ينظرون إلى سلطة البيان عموماً بوصفها سلطةً تابعةً، أو يجب أن تظلّ تابعةً للسّلطة السّياسيّة، أو لمرموز هذه السّلطة بالأحرى، وعلى نحو يؤكّد أنّ سلطة الخطاب البيانيّ عموماً والخطاب الشّعريّ خصوصاً، قد غدت، منذ ذلك الحين بشكلٍ خاصٍّ، سلطةً تابعةً لسلطة المخاطَبِ من ذوي الأقدار ـ بعبارة ابن رشيق[2] ـ أي من أصحاب السّلطة والجاه، أعني أنها قد غدت حقيقةً،

(1) ينظر الطبري: النجوم الزاهرة / 3/ 127 . 128 .

(2) ينظر: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، دار الجيل الجديد، بيروت ط4، 1972م، جـ2 ص110.

أو أريد لها أن تغدو كذلك، سلطةً خاضعةً لشروط هذا المخاطَبِ، وملبيةً لحاجته في ترسيخ دعائم سلطته في الآخرين.

ليمكن القول، انطلاقاً من ذلك، في تعريف الخطاب الشّعري البيانيّ الناتج عن وعي هذه المرحلة: «إنّه جنسٌ من القول مشروطٌ بحضور خمسةِ أطرافٍ رئيسةٍ هي:

1. المخاطِبِ، أو متعاطي البيان؛ بوصفه الخطيب أو الشّاعر، الذي نُظِر إليه، في الوعي البيانيّ السّائد، في هذه المرحلة، على أنّه، وإن لم يكن من ذوي الأقدار في المجتمع، أعني من أصحاب السّلطة والجاه، إلاّ أنّه من ذوي القدرة على الإقناع والتّأثير في المجتمع، أي ممن يمتلك سلطة البيان؛ هذه السّلطة التي يجب، في منظور نقّاد البيان في هذه المرحلة على الأقل، أن تُقْمَعَ حتى تَقْمَعَ؛ أن تخضع لشروط الآخرين، من ذوي الأقدار، حتى يكون بمقدورها إخضاع الآخرين لشروط صاحبها، فهي إذن سلطةٌ مشروطةٌ بالخضوع، فلكي تَقْمَعَ الآخرين بخطابك، لكي تؤثّرَ فيهم بقولك، وتلزمهم بشروطك، يجب عليك أن تلتزم أنت أوّلاً بشروط الآخرين، وأن تخضع لإرادتهم في قولك، الأمر الذي جعل نقّاد البيان عموماً، ينظرون إلى الشّاعر المُبَرّز، على أنّه ذلك الصّانع الماهر الذي يكون بمقدوره، على الدّوام، التّوفيق، في صناعته، بين شروط الصّناعة عموماً، وشروط السّوق، أو بين شروط الإنتاج الشّعريّ، وشروط التّلقي.

على أنّه لا فرق، في الوعي النّقديّ البيانيّ الذي ساد في هذه المرحلة، بين شروط الإنتاج، وشروط التّلقي، أو بين شروط الصّناعة، وشروط السّوق، باعتبار أنّ شروط الصّناعة، قد غدت، في هذه المرحلة، هي نفسها شروط السّوق، أو قل: إنها قد غدت شروط المصنوع له، بوصفه الممدوح من ذوي الأقدار.

ومن هنا رأينا من جملة الشّروط التي اشترطها نقّاد البيان، فيمن يتعاطى البيان من الشّعراء:

1. 1. أن يكون هذا المتعاطي للبيان، ممن تنهض فيه إمكانات صناعة البيان الشّعريّ أصلاً، وهذا يتطلّب منه:

أ. الإلمام أوّلاً: بشروط صناعة قصيدة المديح، بوصفها شروط صناعة الشّعر عموماً، أو بوصفها شروط صناعة القصيدة بشكلٍ عام.

ب ـ ثمّ الإلمام ثانياً: بالحال والمقام؛ بحال المصنوع له، أو من أجله، و هو المخاطَب،

ومقامه، وبما يصلح الحال في المقام، أعني بما يصلح حال المخاطَبِ من ذوي الأقدار، في سياق مخاطبته، أو في مقام مدحه وإثبات زيادة قدره في الآخرين.

1. 2. أن يكون هذا المتعاطي للبيان، قادراً، في الوقت نفسه، على المطابقة بين شروط الحال، وشروط المقال، أي بين مقتضيات الوضع الذي يعاني منه المخاطَب، ومقتضيات مخاطبته بما يصلح حاله، أو بما يليق بمقامه في تلك الحال من المعاني، الأمر الذي جعل الشّاعر مستلباً، في هذا الوعي، بشروط المعنى والصّورة (الشّكل والمضمون)، إضافةً إلى شروط أخرى تتعلّق بسياق الخطاب، والغرض النّهائيّ منه.

2. المخاطَب، بوصفه، من يتوجّه إليه الخطاب بصورةٍ مباشرةٍ، وقد نظر إليه، في الوعي البيانيّ لهذه المرحلة، بوصفه ذلك المخاطَبَ المحدّدَ، بالمعنى المحدّدِ، في السّياق المحدّد، لتحقيق الغايةِ المحدّدةِ، والمتمثّلةِ في الإعلاء من شأنه، أو في الحطّ من شأنه، وأعني بالمخاطَب المحدّد، في هذا السّياق، المتلقّي الفعليّ للخطاب الذي من شأنه أنّه يسمع الخطاب ويعقله، ويتأثّر به، ويؤثّر فيه، ولذلك فهو، بصورةٍ فعليّةٍ، من يثيب على الخطاب، أو يعاقب عليه، وهو، من ثمّ، الجدير بأن يوصف ـ كما سبقت الإشارة ـ بأنّه «من صيغ لأجله الخطاب وفقاً لشروطه»؛

* وفقاً لشروطه في المعنى الذي ينبغي أن يخاطَب به.

* ووفقاً لشروطه في طريقة مخاطبته بالمعنى، أو في طريقة عرض المعنى عليه.

* ووفقاً لشروطه في زمن مخاطبته بالمعنى، أو في زمن عرض المعنى عليه.

* ووفقاً لشروطه في الغاية النّهائيّة التي ينبغي أن يحقّقها له الخطاب.

على أنّ من شأن التزام المخاطِب بشروط هذا المخاطَب، وتحقيق إرادته في كلّ ما ذكرنا، أنّه يمكّن المخاطِب، في النّهايةِ، من فرض إرادته هو نفسه على المخاطَب، ليس فقط، في الحصول على المال أو الشّهرة، ولا فقط في تبَوُّؤ المكانة اللاّئقة التي يجب أن يتبوّأها في السلّم الاجتماعيّ، بل من فرض إرادته في كلّ ما يمكن أن تتعلّق به إرادته[1].

ومن هنا رأينا من جملة المعايير التي اعتمد عليها نقّاد البيان، في هذه المرحلة، في الحكم على بيانيّة المبيِّن/شاعريّة الشّاعر: قدرته على تحقيق ما يريد من خطابه الشّعريّ، ومن هنا أيضاً جاءت شهادة نقّاد البيان للشّاعر سُديف بن ميمون، بأنّه لم يكن في زمانه أشعر منه، ولا أطبع، ولا أقدر على ما يريده من الشّعر[2]؛ وهي شهادةٌ من النقاد لهذا الشّاعر، ما كان لها أن تكون، لو لم يكن هذا الشّاعر قد تمكّن ـ عبر شعره ـ من التّنكيل بخصومه السياسين من بني أميّة، على يد أبي العبّاس السّفاح. فقد روى ابن المعتزّ في طبقاته قال[3]: «لما تناهت أيّام بني أميّة، وانقضت دولتهم، وأفضت الخلافة إلى بني العبّاس ووليَ منهم السّفاح، اتّصل الخبر بسُدَيْفٍ بن ميمونٍ، و هو إذ ذاك بمكّة، فاستوى على راحلته، وتوجّه نحو أبي العبّاس ـ وكان به عارفاً ـ

(1) ينظر: د.عبد الواسع الحميري: شعرية الخطاب في التراث النقدي والبلاغي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 2004م: 81.

(2) ينظر: ابن المعتز، طبقات الشعراء، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، دار المعارف. القاهرة، ط4، (د.ت) ص 40.

(3) نفسه: 38، 39.

فلمّا وصل إليه قال له: من أنتَ؟ قال: أنا سُدَيْفُ بن ميمون. قال: مولاي سديف؟! قال: نعم يا أمير المؤمنين. ثم هنّأه بالخلافة، ودعا له بالبركة، وأنشده قصيدته التي أوّلها:

أصبح الملك ثابت الآس ... بالبهاليل من بني العبّاس

لا تقيلنّ عبد شمس عثارا ... واقطعن كلّ رقلةٍ وغراس[1]

ولقد ساءني وساء سوائي ... قربهم من منابر وكراس

فاذكروا مصرع الحسين وزيداً ... والقتيل الذي بجانب المهراس

والقتيل الذي بحرّان أضحى ... رهن رمس وغربة وتناسي

ذلّها أظهر التودّد منها ... وبها منكم كحزّ المواسي

أنزلوها بحيث أنزلها الله ... دار الإتعاس والإنكاس

فعمّت كلمتُه في العبّاس، وحرّكت منه، وعنده قومٌ من بني أميّة، فقالوا: أعرابيٌّ جلفٌ جافٍ، لا يدري ما يخرج من رأسه. فتفرّق القوم على ذلك، فلمّا كان من الغد، وجّه أبو العبّاس إليهم: أن اجتمعوا واغدوا على أمير المؤمنين مع سيّدكم سليمان بن هشام، ليفرض لكم، ويجيزكم. وكان سليمان يكنّى بأبي الغِمْر، وكان صديقاً لأبي العبّاس من قبل أن تفضي إليه الخلافة، يكاتبه، ويقضي حوائجه ـ فلمّا أصبحوا تهيّؤوا بأجمعهم، وبكّروا إلى أبي العبّاس مع أبي الغمر، فأذن لهم، ورفع مجالسهم، وأجلس أبا الغمر سليمان بن هشام عن يمينه، على سريره، وجاء سُدَيف، حين سمع باجتماعهم حتى استأذن عليه، فلمّا مَثُل بين يديه، ونظر إلى مجالسهم كهيئتها بالأمس، ورأى أبا الغمر على السّرير ـ وفيهم رجلٌ من كلب من أخوال أبي الغمر، وكان منعه الحاجب وقت دخولهم، فنادى: يا أبا الغمر! هذا يمنعني من الدّخول، فقال أبو الغمر: هذا رجلٌ من أخوالي، فاتركه، فقال له الحاجب: ويلك، ارجع فهو خيرٌ لك، قال:

---

(1) الرقلة: النخلة الطويلة.

لا والله لأدخلن، فقال: فأنت أعلم، ثم أنشأ سُدَيفٌ يقول:

لا يغرنك ما ترى من رجالٍ   إنّ تحت الضلوع داءاً دويّاً
فضع السّيفَ وارفع السّوطَ حتى   لا ترى فوق ظهرها أمويّاً

واستمر في القصيدة حتى أتى على آخرها، وأبو العبّاس يغتاظ ويتلوّن، فقال سليمان بن هشام لسُديف: يا ابن الفاعلة، ألا تسكت؟ فلمّا قال ذلك، اشتدّ غضب أبي العبّاس، ونظر إلى رجال خراسان، وهم وقوفٌ بالأعمدة، فقال لهم بالفارسيّة: دَهِيْد، يعني اضربوا، فشدخوا رؤوسهم بالأعمدة حتى أتوا على آخرهم، ثمّ نظر إلى سليمان، وقال له: يا أبا الغمر، مالك في الحياة خيرٌ بعد هؤلاء، فقال: أجل. فشدخوا رأسه، وجرّوه برجله حتى ألقوه مع القوم. وصاح الرّجل الكلبيّ فقال: يا أمير المؤمنين، أنا رجلٌ من كلب، فقال أبو العبّاس: ساعدت القوم على سرّائهم، فساعدهم على ضرّائهم، وأومأ أن اضربوه، فإذا هو مع القوم، ثمّ جمعهم، وأمر بالنّطاع فبسطت عليهم، ثم جلس فوقهم، ودعا بالغداء فتغدّى، وإنّ بعض القوم يتحرّك، وفيهم من يسمع أنينُه، فلمّا فرغ من غدائه، قيل له: هلاّ أمرت بهم فدفنوا، أو حوّلوا إلى مكان آخر، فإنّ رائحتهم تؤذيك. قال: والله إنّ هذه الرائحة لأطيب عندي من رائحة المسك والعنبر، الآن سكن غليلي[1].

وفي رواية أخرى، ذكرها صاحب العمدة[2]، قال: ودخل سُديف بن ميمون على أبي العبّاس السّفاح، وعنده سليمان بن هشام بن عبد الملك، وابناه، وفي رواية أخرى سليمان بن مروان وولدان له

فأنشده سديف:

لا يغرنكَ ما ترى من رجالٍ   إنّ تحت الضّلوع داءاً دويّاً
فضع السّيف وارفع السّوط حتى   لا ترى فوق ظهرها أمويّاً

(1) ابن المعتز، طبقات الشعراء. مصدر سابق.
(2) ينظر: العمدة، جـ2 صـ62.

فقال سليمان: قتلتني يا شيخ قاتلك الله، ونهض أبو العبّاس فوضع المنديل في عنق سليمان، وقتله من ساعته».

هذا وتسمح لنا هذه الحكاية بوصف بيان سُدَيف في هذه القصيدة، في حضرة الخليفة السّفاح، إثر تولّيه الخلافة، بأنّه بيانٌ جامعٌ لشروط الإبانة البيانيّة التي سادت في نظريّة البيان إذ ذّاك، وذلك:

ـ من حيث إنّه أوّلاً، قد صدر عن عارفٍ بحال المبيَّنِ له، أي بحال المخاطَبِ الفعليّ الذي هو هنا أبو العبّاس السّفاح. ويظهر هذا من قول الرّاوي (ابن المعتز) عن الشّاعر سديف: إنّه كان به (أي بالسّفاح) عارفاً، فهذه العبارة توحي بتحقّق شرط العلم أو المعرفة بحال المبيّن له (المخاطَب) وأنّه ممن يُثَارُ أو يُهَيّجُ، أو ينفعل بالقول الشّعريّ، أو ممّن يمكن أن توجّه إرادته ضدّ خصومه وخصوم الشّاعر بالشّعر، أو بأنّه كان قد ضاق ذرعاً بخصومه السياسيين الذين لا يزالون ـ رغم هزيمتهم وانكسارهم سياسيّاً وعسكريّاً ـ ينافسونه حتى الجلوس على كرسيّ السّلطة/الخلافة، فهو يريد أن ينكّل بهم، ولكنّه لا يزال ينتظر من يسوّغ له ذلك التّنكيل. على معنى أنّه يريد من الشّعراء، أن يقولوا كلمة الفصل في هؤلاء الخصوم، يريدهم أن يَذكُرُوا، أو يُذَكِّرُوا الآخرين، بأفاعيلهم التي ارتكبوها في حقّ خصومهم السياسيّين من بني العبّاس إبّان حكمهم، واستحقّوا عليها ما سينزله بهم من عقاب.

وبما أنّ بيان سُديف هذا، قد صدر عن عارفٍ بحالِ المبيّنِ له، أي بحالِ الخليفةِ الجديد السّفاح، على هذا النّحو، فقد جاء مطابقاً لحاله، أي ملبياً لحاجته وحاجة الشّاعر، ومحقّقاً لإرادته وإرادة الشّاعر، فإذا كان الشّاعر سديف قد علم من حال الخليفة السّفاح، أنّه يريد منه كشاعر، وكشاعر عُرَفَ عنه مناوأتُه لنظام بني أميّة السّابق[1] ـ أن تؤازرَ سلطةُ البيانِ

---

(1) ينظر: طبقات الشعراء، ابن المعتز، ص 37، 38.

لديه، سلطَتَهُ السّياسيّة؛ أن تُسخِّرَ سلطةُ البيانِ التي يمتلكها الشّاعر، في خدمة سلطته السّياسيّة، مما اقتضى من الشّاعر أن يقوم هو بدور القاضي الذي يصدر الحكمَ بإعدام خصوم الخليفة السّفاح السّياسيّين، ليقوم هو، أي الخليفة، بدور من ينفّذ ذلك الحكم الذي أصدره الشّاعر، على معنى أنه يريد من الشّاعر أن ينهض بدور تجريم أولئك الخصوم، لينهض هو بدور إنزال العقوبة فيمن استحقّها من المجرمين، منطلقاً في هذا من طبيعة الوعي البيانيّ السّائد بما ينبغي أن يكون عليه دور الشّاعر. إنّه يريد، بعبارة واحدة، مَنْ يعلن للملأ استحقاقَهم للقتل والتّنكيل الذي سيحيق بهم - لا محالة - من قبله.

ومن هنا رأينا الشّاعر يلحّ، في خطابه، على ذكر جرائم القتل والتّصفيات الجسديّة التي ارتكبها هؤلاء الخصوم، في حقّ خصومهم السّياسيّين من بني العبّاس إبّان حكمهم، كلّ ذلك من أجل أن يثبت الشّاعر للآخرين، استحقاقَ هؤلاء الخصوم للقتل والتّنكيل على يد الخليفة الجديد؛ لأنّ الجزاء يجب أن يكون من جنس العمل؛ فإذا كان هؤلاء الخصوم قد استخدموا طريقة القتل في تصفية خصومهم من بني العبّاس جسديّاً لتثبيت دعائم حكمهم، فإنّه يتوجّب على خصومهم من بني العبّاس أن يستخدموا الطّريقة نفسها لترسيخ دعائم حكمهم، وهو ما بادر السّفاح إلى فعله إثر إلقاء الشّاعر لبيانه في القصيدة المشار إليها آنفاً.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ الشّاعر قد أخذ يثير حفيظة السّفاح ضدّ هؤلاء الخصوم، ليس فقط من خلال تذكيره بماضي القتل الذي مارسوه ضدّ أفراد أسرته، بل من خلال تنبيهه إلى ما يعتمل في نفوسهم - الآن، هنا - من حقدٍ وضغينةٍ يجعلهم جاهزين للانقضاض عليه في أيّة لحظة تسنح لهم فيها الفرصة.

ليمكن القول أخيراً: إنّ الشّاعر سُديف، قد تمكّن من تحقيق ما يريد من المخاطَب، أو من فرض شروطه كاملةً على المخاطَب، ممثّلاً في أبي العبّاس

السفّاح، وعلى نحو يؤكّد، أنّ الأصل، في مثل هذا الخطاب، أنّه قد غدا خطاباً خاضعاً في الأصل لمنطق المنفعة المتبادلة، أو لمنطق الاستجابة المتبادلة لشروط كلٍّ من: المخاطِب والمخاطَب على السّواء، باعتبار أنّه لكي يحقّق المتكلّم لنفسه ما يريد من المخاطَب، يجب عليه أن يحقّق للمخاطَبِ، في كلامه، ما يريد من نفسه ومن الآخرين، وهذا بالضّبط ما فعله الشّاعر سديف.

3. المخاطَب به، وهو المعنى الذي من أبرز شروط بيانيّتِهِ، أو شعريّته، في الوعي البيانيّ لهذه المرحلة، الشّرفُ؛ ومن أبرز مقوّمات شرف المعنى، في الوعي البيانيّ

لهذه المرحلة، بالإضافة إلى الصّحة والمنفعة، لياقَتُه بمقام المخاطَبِ من «ذوي الأقدار»، ومعنى لياقته بمقام المخاطَبِ، أن تكون هويّتُهُ مطابقةً لهويّتِهِ ـ إنْ كان وصفاً مباشراً له، أو لهويّةِ الشّيءِ الموصوفِ في سياق مخاطبته، الأمر الذي يعني، أنّ المعنى الشّريف، قد يكون ممّا ينبغي إثباتُهُ في الخطاب، وقد يكون ممّا ينبغي نفيُهُ في الخطابِ، والمعنى الذي ينبغي إثباتُهُ في الخطابِ، قد يكون ممّا ينبغي إثباتُهُ للمخاطَبِ به مباشرةً، لأنّ حاله يقتضيه اقتضاءَ ضرورةٍ، وقد يكون ممّا ينبغي إثباتُهُ للشّيءِ الواقع في سياق مخاطبة المخاطب، وكذلك الحال، بالنسبة للمعنى الذي ينبغي نفيُهُ في الخطابِ، فقد يكون مّما ينبغي نفيُهُ عن الشّخصِ المخاطَبِ، لأنّ حاله يقتضي ضرورةَ نفيِهِ عنه، وقد يكون ممّا ينبغي نفيُهُ عن الشيءِ الواقعِ في سياق مخاطبته، الأمر الذي يضعنا، في الوعي البيانيّ لهذه المرحلة، على الأقلّ، إزاءَ أربعِ حالاتٍ للمعنى الشّريف:

* فهناك معنىً شريفٌ ينبغي إثباتُهُ للشّيءِ أو للشّخصِ المبيّن له مباشرةً، وهو المعنى المدحيّ.

* وهناك معنى شريفٌ ينبغي إثباتُهُ للشّيءِ الواقعِ في سياق الإبانة له، أو في سياق مخاطبته بالمعنى الأوّل، وهو المعنى الغزليّ، أو الوصفيّ الذي

ينبغي إثباتُهُ للمرأة أو للفرس أو النّاقة.. أو غيرها من الأشياء التي ينبغي أن يتوسّل الشّاعر بوصفها إلى الممدوح[1].

* وهناك معنى شريفٌ ينبغي نفيُهُ عن الشّخصِ المبيّنِ له، وهو المعنى الهجائيّ.

* وهناك معنى شريفٌ ينبغي نفيُهُ عن الشّيءِ الواقعِ في سياق الإبانة له عن ذلك المعنى.

وفي كلّ الحالات فالمعنى الشّريفُ، هو المعنى اللاّئقُ إثباتُهُ للشّيءِ، أو للشّخصِ، أو اللاّئقُ نفيُهُ عن الشّيءِ أو الشّخصِ، والمعنى اللاّئقُ إثباتُهُ للشّيءِ أو للشّخصِ، هو المعنى الملائمُ للشّيءِ، أو للشّخصِ، أو المتطابقة هويّتُهُ، في الوعي البيانيّ، أو في الواقع، مع هويّتهما، فالمعنى الشّريفُ للشّيءِ الشّريفِ، والمعنى الوضيعُ للشّيءِ الوضيعِ، وهكذا.

أمّا المعنى اللاّئقُ نفيُهُ عن الشّيءِ أو الشّخصِ، فهو المعنى غير الملائم للشّيء أو للشّخص؛ إمّا لأنّ مكانته، في الواقع، أو في الوعي البيانيِّ، فوقَ مكانتهما، فهما لا يستحقّانِه، بوصفه معنى شريفاً، وهما وضيعان، أو لأنّ مكانتَهُ دون مكانتهما، فلا يليق بهما أن يتحلّيا به، أو أن يصبحا موصوفين به.

ليمكن القول، انطلاقاً من ذلك: إنّ المعنى اللاّئق بالشّيء أو بالشّخص، هو المعنى الذي يستدعيه وضع الشّيء، أو الشّخص، في سياق الوعي البيانيّ، ومن ثمّ، فهو المعنى الذي ينبغي أن تتعلّقَ به إرادةُ المتكلّم بغرض إثباته أو نفيه، باعتبار أنّ إرادةَ المتكلِّم، في الوعي البيانيّ، إرادةٌ محكومةٌ بمنطق اللّياقةِ الأخلاقيّةِ أو الاجتماعيّةِ أو الدينيّةِ.

4. أداة التّخاطُبِ، وهي اللّغة أو اللّسان التي أنيط بها، في الوعي البيانيّ لهذه المرحلة، وظيفتان رئيستان:

---

(1) ينظر: ابن قتيبة، الشعر والشعراء، تحقيق مفيد قميحة، دار الكتب العلمية بيروت، ط2، 1985م ص27.

* وظيفةُ الكشفِ عن قناع المعنى اللاّئق بمقام المخاطَبِين، من جهة، بدليل تعريف الجاحظ الشّهير للبيان بأنّه: «اسمٌ جامعٌ لكلّ شيءٍ كشف لك قناعَ المعنى وهتك الحجاب دون الضّمير حتى يفضي السّامعُ إلى حقيقته، ويهجم على محصوله، كائناً ما كان ذلك البيان ومن أيّ جنسٍ كان ذلك الدّليل»(1).

* ووظيفة تزيين ذلك المعنى في قلوبهم، من جهة ثانية.

ومن هنا رأينا من جملة الشّروط الواجب توفرها في اللّفظ المبين في وعي نقاد البيان والبلاغيّين:

* الإنائيّة، بمعنى أن يكون اللّفظ إناءً، أو بمثابة الإناءِ في احتوائه لمعناه.

* الشّفافيّة، التي تقتضي من اللّفظ الإناءِ، أن يكون إناءً شفّافاً، بحيث يحوي المعنى، ويشفّ عنه بسرعةٍ وسهولةٍ.

* التّلوين، الذي يقتضي، من اللّفظ الإناء، أن يكون إناءً شفّافاً ملوّناً، حتى يكون بمقدوره، أن يلوِّن المعنى، ويشفَّ عنه في آنٍ معاً، و هذا يقتضي أن يكون اللّفظ جميلاً في نفسه، حتى يعكس جماله على المعنى الذي يشفّ عنه، أو حتى يُجَمِّلَ بجماله المعنى المعروض فيه، أو من خلاله، فجمال الاسم، في وعي هذه المرحلة على الأقل، يفضي إلى جمال المسمّى، وقبح الاسم يفضي إلى قبح المسمّى. بدليل ما ذكره ابن قتيبة حين قال: «فقد يقبح في الشّيءِ الحسن قبحُ اسمه،كما ينفع القبيحَ حسنُ اسمه، ويزيد في مهابة الرّجل فظاعة اسمه»(2).

* الاستعمال، الذي يقتضي من اللّفظ الإناء، أن يكون إناءً مستعملاً في احتواء المعنى ذاته الذي وضع أصلاً لاحتوائه، أو في احتواء مثيله، أي في

---

(1) البيان والتبيين، تحقيق حسن السندوبي، دار الفكر بيروت(د.ت)ج1، ص 99.
(2) ينظر: ابن رشيق العمدة ج2، ص 110.

الدّلالة على المعنى الذي وضع له في الأصل، أو الذي استعير للدّلالة عليه[1].

* ضرورة مراعاة التّجانس بين الحروف في الكلمة الواحدة، أو بين الألفاظ في العبارة، أو في الوحدة الكلاميّةِ، كالجملة في النّثر، أو البيت في الشّعر.

* الملاءمة بين اللّفظ الدّال، والمعنى المدلول عليه، وإلاّ أدّى ذلك إلى تشويه المعنى، وإحالته إلى نقيض ما أراد المتكلّم والمخاطَبِ على السّواء.

5. المخاطَب (فيه) أو مقام الخطاب، وما نعنيه بمقام الخطاب ـ حسب ما سبق ـ دواعي الخطاب وملابساته التي يجب على المخاطِب مراعاتها، والعمل، ما أمكن، على تجسيدها في خطابه.

وهنا يمكن القول، انطلاقاً من هذا الوعي: إنّ الأصل فيمن يتعاطى البيان من الشّعراء، أنّه لا يلجأ إلى تعاطي البيان، أو إلى مخاطبة الآخرين من ذوي الأقدار، إلاّ لدواعي الرّغبة أو الرّهبة، أي لأنّه قد غدا راغباً فيما عند الآخرين من ذوي الأقدار، من مال أو جاه أو شهرة، أو لأنّه قد غدا راهباً بأسهم وسطوتهم، وبما يعني حصر وظيفة الخطاب المهيمن في هذا السّياق، في فرض شروط المخاطِبِ على المخاطَبِ، عن طريق فرض شروطِ الخطابِ نفسه عليه، وهذا يقتضي القول: إنّ الأصل، في دلالة الخطاب البيانيّ، أن تنهض بوظيفتين قمعيّتين يجب أن تمارسهما ضدّ المخاطَبِ:

5. 1. وظيفة أوليّة مباشرة، تتمثّل في فرض شروط التأثُّر على المخاطَبِ، وإقناعه بزيادة قدر الخطاب الموجّه إليه نفسه، متضمّناً إقناعَهُ بزيادة أقدار المعاني التي يتضمّنها خطابه، إضافةً إلى الألفاظ التي تتضمّن تلك المعاني، وهذا كلّه يقتضي إقناعَهُ بزيادة قدر الخطاب الموجّه إليه، إنْ على

(1) نفسه.

مستوى الألفاظ، أم على مستوى المعاني (على مستوى الشّكل، أم على مستوى المضمون)[1].

5. 2. على أنّ من شأن تحقّق هذه الوظيفة الأوّليّة، في الوعي البيانيّ لهذه المرحلة، أنها تقتضي، بالضّرورة، تحقيقَ وظيفةٍ أخرى تمثّل - على الأقل بالنّسبة للمخاطِبِ - الغايةَ النّهائيّةَ من الخطاب، وتتمثّلُ هذه الوظيفة، في فرض شروط التّأثير على المخاطَبِ، وإقناعه بزيادة قدر مخاطِبِه نفسِهِ، وهذا يعني أنّه يتوجّب على المخاطِبِ، لكي يقنع المخاطَبَ بزيادة قدره، واستحقاقه لشروط الجائزة أو العفو، أو زيادة القدر، أن يقنعه أوّلاً بزيادة قدر خطابه، وما ينطوي عليه من معانٍ وأفكارٍ. على معنى أنّه يتوجّب عليه، أن يُمَكِّنَ لمعانيه في قلوب مخاطَبيه، حتى يتمكّنَ، هو نفسُهُ، من تلك القلوب، أي حتى يفرض محبَّتَهُ، ومكانته على نفوس مخاطَبِيهِ من ذوي الأقدار.

على أنّه لا يكون بمقدور المخاطِبِ، أن يُمَكِّنَ لمعانيه في قلوب مخاطَبِيهِ، حتى يتمكّنَ هو نفسُه من تلك القلوب، إلاّ إذا تمكّنَ من عرض تلك المعاني، في معارض قويّةٍ صلبةٍ، أعني في أساليب جزلةٍ فخمةٍ، تُلَبّي حاجةَ هؤلاء المخاطَبين إلى القوّة، ورغبتهم في فرض السّيطرة، وهذا يقتضي القول: إنّ على الشّاعر/المخاطِبِ، إذا أراد أن يُمَكِّنَ لنفسه في قلوب مخاطَبيه من ذوي الأقدار، أعني إذا أراد أن يكسب الرّهانَ على مودّتهم، وأن ينال ما عندهم من حظوةٍ ومالٍ - عليه إذا أراد ذلك حقّاً، أن يمكّنَ لخطابه في قلوبهم، وما من طريقٍ لتمكين خطابه في قلوبهم، إلاّ طريقٌ واحدٌ: أن يتمكّنَ، في خطابه من مخاطبتهم بما يريدون (بالفعل، أو بالقوّة)[2] بالطّريقة أو الأسلوب الذي يريدون، في الوقت الذي يريدون. فإذا تمكّن المخاطِبُ (الشّاعر) من

---

(1) ينظر في هذا: د. عبد الواسع الحميري: شعرية الخطاب في التراث النقدي والبلاغي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، مجد، بيروت، ط 1، 2004م، 72

(2) أعني بما تتعلّق به إرادتهم حقيقةً من المعاني والموضوعات، أو بما يفترض أنها قد تعلّقت به إرادتهم، بحكم أن المقام أو سياق مخاطبتهم يقتضيه اقتضاء ضرورة.

فقد خاطبتهم بما يريدون، بالطّريقة التي يريدون، في الوقت الذي يريدون،
أمْكَنَ هذا المخاطِبُ لخطابه منهم، أعني فقد جعل لخطابه النّاتج في هذا
السياق - والمحقّق إرادتهم في المعنى والصّورة والزّمان - سلطةً بالغةً عليهم،
أو قل: إنّه قد جعله خطاباً ملازماً لهم، بالغَ التّأثير فيهم، فاعلاً فيهم
فعلاً من شأنه أنّه «أنفذ من نفث السّحرِ - على حدّ تعبير ابن طباطبا[1] -
وأخفى دبيباً من الرّقى، وأشدّ إطراباً من الغناء، فيسلّ سخائمهم، ويحلّ
عقدهم، ويسخّي شحيحهم، ويشجّع جبانهم، ويكون لهم، في الجملة،
كالخمر في لطف دبيبه (تأثيره) وإلهائه وهزّه».

5. 3. وهذا بالضّبط ما يبدو أنّه قد تحقّق في خطاب الشّاعر أشجع
السُّلَمِيّ، وبخاصّة ذاك الذي أمكَنَهُ من الخليفة هارون الرّشيد، وجعله يكسب
رهان مودّته، والحصولَ منه على ما كان قد أمّل، وهو يتوجّه إليه بذلك
الخطاب، لكن بعد طول مكابدةٍ، وطول انتظارٍ، فقد روى ابن المعتز،
ما كان من قصّة هذا الشّاعر مع الخليفة هارون الرّشيد، قال[2]: كان أشجع
السُّلَمِيّ رديءَ المنظرِ، قبيحَ الوجهِ، مصاباً بعينٍ، وكان على قلب الرّشيد
ثقيلاً من بين جميع الشّعراء، فدخل عليه يوماً فقال: يا أمير المؤمنين، إن
رأيتَ أن تأذنَ لي في إنشادك، فإن أنا لم أظفر منك ببغيتي، في هذا اليوم،
فلن أظفر بها (أبداً) قال: وكيف؟! قال: لأنّي مدحتك بشعرٍ لا أطمع من
نفسي، ولا من غيري، في أجود منه، فإن أنا لم أَهْزُزْكَ في هذا اليوم، فقد
حُرمتُ منك ذلك إلى آخر الدّهر، فقال الرّشيد: هاتِ إذن نسمعَ، فأنشد
قصيدته الميميّةَ التي يقول فيها:

وعلى عدوّك يابن عمّ محمدٍ	رصدان: ضوءُ الصّبحِ والإظلامُ
فإذا تَنَبَّهَ رُعْتَه، وإذا غفا	سلّتْ عليه سيوفَك الأحلامُ

(1) ينظر: عيار الشعر، تحقيق محمد زغلول سلام، منشأة المعارف، الإسكندرية 1980م ص 29.

(2) ينظر: طبقات الشعراء ص 250.

فلمّا بلغ هذين البيتين اهتزّ الرّشيد، وارتاح وقال: هذا واللهِ المدحُ الجيّدُ، والمعنى الصّحيح، لا ما علّلت به مسامعي هذا اليوم، وكان قد أنشده في ذلك اليوم جماعة من الشّعراء، ثم أنشده قصيدته التي على الجيم، وفيها يقول:

مَلِكٌ أبوه وأمُّهُ من نبعه ماء النبوّة ليس فيه براحُ
شَربا بمكّة في ذُرا بَطْحائِها منها سراجُ الأمّةِ الوهّاجُ

فلمّا سمع الرّشيد هذين البيتين كاد يطير (فرحاً) وارتياحاً، ثمّ قال: يا أشجع، لقد دخلتَ إليّ، وأنتَ أثقلُ النّاسِ على قلبي، وإنّك لتخرج من عندي، وأنت أحبُّ النّاس إليّ، فقال له الشّاعر: فما الذي أكْسَبَنْني هذه المنزلةُ؟ قال له: الغِنَى. فاسأل ما بدا لك. قال: ألف ألف درهم. قال: ادفعوا له.

فهذه الحكاية تدلّ، على أنّ الشّاعر المجيد (الفحل) قد كان يراهن، دوماً، على كسب مودّة مخاطبيه من ذوي الأقدار، وكان عندما يشعر بأنّه قد تمكّن من كسب هذا الرّهان، كان هو الذي يحدّد قيمةَ قصيدته/سلعته التي أمكنته، أو تمكّن خلالها من فرض شروطه كاملةً على مخاطبه.

5. 4. وإذا كان هذا الشّاعر، قد تمكّن من التّمكين لخطابه في قلب مخاطبه الرّشيد، بما أمكنه من كسب رهان مودّة هذا المخاطَب، والحصول منه على ما أمّل، فإنّ شاعراً آخر ـ ذكره ابن المعتز[1] ـ يدعا رَوْحاً (من البصرة) قد أخفق ـ ربّما بسبب لين أسلوبه في القول الشّعري، أو ضعف نمطه، على حدّ تعبير ابن المعتز ـ في التّمكين لخطابه، من قلب مخاطبه، بما أفضى إلى إخفاقه في الحصول أيّ شيءٍ مما كان قد أمّل فيه، فقد «قَدِمَ هذا الشّاعرُ على عبد الله بن طاهر، وتوسّل إليه ـ كما يذكر ابن المعتز ـ بعوف بن ملحم، وكان عوفٌ هذا سخيّاً على الطّعام، صاحب شرابٍ ولهوٍ وخلاعةٍ، وكان

---

(1) نفسه. ص 189، 190.

الشّعراء الأصاغر يقصدونه، ويمدحونه، فيعطيهم، ويصلهم، ويتوسّلون إلى عبد الله بن طاهر، فيشفع لهم، ويخرج جوائزهم، فلمّا قدم هذا الشّاعر على عوفٍ، أنزله عنده، وأحسن إليه، وكان قد امتدح عبدَ الله بن طاهرٍ بقصيدةٍ، ومدح عوفاً بأبياتٍ، فلمّا سمع عوفٌ أبياته، وجدها ضعيفةً جداً، ثم قال له: أنشدني ما قلت في الأمير، واستدلّ بما سمع على ضعف نمط الرّجل، فأنشده، فقال له: لا توصلها إليه، فإنّ الأمير بصيرٌ بالشّعر، وشعرك هذا لا يقع منه موقعاً ينفعك، ولكني أقول فيه مدحةً، فانتحلها وألْقِهِ بها، فأبى، وظنّ أنّه يقول ذلك حسداً منه، وكان الرّجل رقيعاً، لا يفطِن لعيب نفسه، فقال له: فشأنك إذن وما تريد، فأنشد روحٌ القصيدةَ لعبدِ اللهِ، فقال له عبدُ اللهِ: أبمثلِ هذا الشّعرِ يلقى الأمراءُ والملوكُ؟! أيقبلُ مثلَ هذا حرّ؟! وردّها عليه، فصار الرّجل إلى عوف، وشكا إليه، فقال له: الم أنصحك؟ الم أقل لك: إنّه لا يقبل مثل هذا الشّعر؟! فلمّا دخل عوفٌ على عبدِ اللهِ، قال له الأخير ويحك، يا أبا ملحم، أما سمعت شعرَ هذا القادم علينا فينا؟! قال عوفٌ بلى - أعزّ اللهُ الأميرَ - لقد سمعته، ونصحت له، فلَم يقبل».

هذا وتوحي هذه الحكاية، والحكاية التي قبلها، بعددٍ من الحقائق، أبرزها: أنّ الزّمنَ العباسيَّ، قد كان يمثّل، بشكلٍ عامٍّ، زمنَ احتكار السّلطة، وبخاصّة سلطة المال الذي أخذ يتدفّق على خزائن الدّولة من كلّ مكانٍ امتدّ إليه سلطانها؛ لأنّ ذلك المال الذي ملأ خزائن الدّولة بقي محتكراً في يد أصحاب النّفوذ من الخلفاء والأمراء والوزراء وقوّادهم، إضافةً إلى بعض المنتفعين القائمين على خدمتهم. ومن هنا صار على طالب الغنى في هذا العصر، أن يطلبه من أحد مصدرين، أو أن يسلك إليه أحد سبيلين، أشار إليهما أبو نواس في قوله[1]:

كفى حزناً أنّ الجوادَ مقتّرٌ ... عليه ولا معروف عند بخيلِ

(1) ينظر: الديوان، شرح علي فاغور، دار الكتب العلمية، بيروت 1972م، ص 410.

سأبغي الغنى إمّا جليس خليفةٍ يقوم سواءً أو مخيف سبيل

بكلّ فتى لا يُستطار جنانُه إذا نوّه الزحفان باسم قتيل

لِنَخمِيَ مالَ اللهِ من كلّ فاجرِ أخي بطنة للطيبات أكول

وهذا إن دلّ على شيءٍ فإنّما يدلّ، على أنّ رموز السّلطة العباسيّة، قد استخدموا المال بوصفه سلاحاً في مواجهة الآخرين، بشكلٍ عام، في سبيل إذلالهم وإخضاعهم حتى يكونوا خدماً لهم وحشماً، فإذا ما أحسّوا بأنّ الآخرين قد صاروا لهم كذلك، أغدقوا عليهم بالأموال الطّائلة، وحوّلوا حياتهم: من حياة الفقر والفاقة، إلى حياة التّرف والبذخ. ولا أدلّ على ذلك من قول المأمون، حين نقل له، أنّ وزيره بن مسعدة خلّف بعد وفاته ثمانين ألف دينار، فقال: هذا قليلٌ لمن اتّصلَ بنا، وطالت خدمتُهُ لنا[1].

5. 5. على أنّ من شأن احتكار رموز السّلطة العباسيّة لسلطة المال، على النّحو الذي أوضحنا، أنّه قد جعلهم يحتكرون سلطة البيان، فهم الذين يقضون بإجادة الشّاعر، ويجزلون له العطاء، وهم الذين يحكمون بعدم إجادته، ويحرمونه من عطاياهم، وقد ينزلون به أشدّ العقوبات، وهو ما أحال البيان، بشكل عام، إلى صناعةٍ، والقصيدةَ إلى سلعةٍ، يجب إنتاجها لمن يستهلكها من رموز السّلطة العباسيّة، يؤكّد هذا، إضافةً إلى ما سبق، ما رواه المرزبانيّ في موشّحه قال[2]:

«حدّثني عليّ بن محمد بن سليمان النّوفلي، قال: سمعت أبي يذكر قال: كان رجلٌ من باهلة اليمامة امتدح مروان بن محمّد بشعرٍ يقول فيه:

مروان يا بن محمدٍ أنت الذي زِيدت به شرفاً على شرفٍ بنو مران

فوقع مروان في حروبه، فلم يخرج إليه الرّجل حتى قُتل مروان، ولقي مروان ابن أبي حفصة هذا الباهليّ، فأنشده القصيدة، فقال له مروان بِعْنِيْهَا،

---

(1) ينظر: النجوم الزاهرة، الطبري، ج2 ص227.

(2) ينظر: الموشح، تحقيق محمد البجاوي، دار نهضة مصر، 1965م: 393.

واكتمْها عنّي، ففعل، فاشتراها منه بثلاثمائة درهم، وقلب الاسم فقال:

مـعـن بـن زائـدة الـذي زيـدت بـه | شـرفـاً عـلـى شـرفٍ بـنـو شـيـبـان

وتمّمها، وجعلها مديحاً لمعن.

ويذكر المرزبانيّ روايةً أخرى لهذه الحكاية فيقول: وأخبرني عليّ بن هارون عن عمّه يحيى، عن إسحاق الموصليّ قال: قال مروان بن أبي حفصة: خرجت أريد معن بن زائدة، فضمّني الطّريق وأعرابيّاً، فسألته: أين تريد؟! فقال: هذا الملك الشّيبانيّ، فقلت: فما أهديت إليه؟ قال: بيتين. قلت: فقط؟! قال: إني جمعت فيهما ما يسرّه. فقلت: هاتهما. فأنشدني:

مـعـن ابـن زائـدة الـذي زيـدت بـه | شـرفـاً عـلـى شـرفٍ بـنـو شـيـبـان
إنْ عــدّ أيّـامُ الـفِـعَـالِ فـإنّـمـا | يـومـان، يـوم نـدى ويـوم طـعـان

قال الأعرابيّ: ولي قصيدةٌ حكتها بهذا الوزن. فقلت: تأتي رجلاً قد كثرت غاشيته، وكثر الشّعراء ببابه، فمتى تصل إليه؟! قال: فقل. قلت: تأخذ منّي ما أمّلت بهذين البيتين، وتنصرف إلى رحلك. قال: فكم تبذل؟ قلت: خمسين درهماً. قال: ما كنت فاعلاً ولا بالضّعف. قال: فلمْ أزلْ أرفق به (أساومه) حتى بذلت له مائةً وعشرين درهماً، فأخذها، وانصرف. فقلت: إني أصدقك. قال والصّدق بك أحسن. قلت: إنّي قد حكت قافيةً توازنُ هذا الشّعرَ، وإنّي أريد أن أضمّ هذين البيتين إليهما. قال سبحان الله! لقد خفت أمراً، لا يبلغك أبداً، فأتيتُ معنَ بن زائدةٍ، وجعلت البيتين في وسط الشّعر، وأنشدته، فأصغى نحوي، فو اللهِ ما هو إلاّ أن بلغت البيتين فسمعهما، فما تمالك أن خرَّ عن فرشه حتى لصق بالأرض، ثمّ قال: أعد البيتين. فأعدتهما فنادى: يا غلام ائتني بكيسٍ فيه ألف دينار. فما كان إلاّ لفظه وكيسه، فقال: صبّها على رأسه. ثمّ قال: هات عشرين ثوباً من خاصّ كسوتي، ودابّتي الكذا، وبغلي الكذا، قال مروان فانصرفت بحباء الأعرابيّ، لا بحباء معن».

هذا وتشير هذه الحكاية التي سردناها، إلى رسوخ عددٍ من الحقائق المتعلّقة بعمليّة الإنتاج والتلقّي الشّعري، في وعي نقاد البيان، وشعراء العصر، ومن تلك الحقائق:

ـ أنّ القصيدة قد غدت ـ في الوعي الشّعري البيانيّ السّائد في هذه المرحلة ـ مجرّد سلعة يجب إنتاجها لمن يستهلكها. وبما أنّ مستهلك القصيدة، قد بدا، في هذه المرحلة على الأقلّ، واحداً (فئة ذوي الأقدار في المجتمع، وهي فئةٌ اجتماعيّةٌ متجانسةٌ سياسيّاً واقتصاديّاً وثقافيّاً) فقد بقيت شروط الإنتاج، في هذه المرحلة، واحدةً، وهو ما أدّى ـ على الصّعيد الاجتماعيّ ـ إلى تداخل مواقع الإنتاج، بمواقع الاستهلاك أو التّلقي، من جهة، وإلى أن يغدو الشّاعر المنتِجُ، من ثمّ، مجرّدَ مستهلكٍ لما أنتجه الآخرون الذين يتفاعلون في سياق الإنتاج نفسه، سواء الذين سبقوه، أو الذين لا يزالون يعاصرونه ممن لا يزال لديهم القدرة على إنتاج ما يغري ويخلب لبّ المتلقي.

ومن هنا رأينا الشّاعر المنتِجَ، في هذا الوعي، واحداً من اثنين: منتجٍ محترفٍ، ومنتجٍ غير محترفٍ، والمنتجُ المحترفُ هو الذي جعل من إنتاج القصيدة المدحيّةِ حرفةً له، أي مهنةً وعملاً يلبّي من خلالها حاجته إلى المال والجاه، وحاجة السّوق إلى المدح، ولذلك فهو خبيرٌ بالسّوق، وبشروط الإنتاج للسّوق. على معنى أنّه يعرف كيف ينتج السّلع الجيّدة التي يحتاجها المستهلك في السّوق، وكيف يسوّق تلك السّلعَ، إضافةً إلى ذلك فإنّه يعرف كيف يختار السّلع الجيّدةَ مما ينتجه الآخرون للسّوق، وكيف يستحوذ على أصحاب تلك السّلع الجيّدة، ليستأثر بفائدتها دونهم، فهو مراقبٌ جيّدٌ للسّلع، بالإضافة إلى كونه منتجاً بارعاً للسّلع، يراقب السّلعَ الجيّدةَ ويختار أفضلها، أو أفضل ما فيها ليعرضه على المستهلكين من أصحاب الشّأن. وهذا ما يبدو من حال مروان بن أبي حفصة الذي حاول، منذ اللّحظة الأولى التي التقى فيها الأعرابيّ، أن يتعرّف على ما عند هذا الأعرابيّ، وأن يثبِّطَ من همّته، لاسيما بعد أن عرف أنّ لديه شيئاً يستحق الاهتمام والمساومة، وذلك حتى لا يستمرّ

هذا الأخيرُ في مواصلة المسير إلى الممدوح، فيعرضه عليه بنفسه (تأتي رجلاً قد كثرت غاشيته وكثر الشّعراء ببابه).

أما المنتِجُ غير المحترف، فهو الشّاعر الذي تضطرّه بعض الظّروف الطّارئة خلال مسيرة حياته إلى اصطناع الشّعر، أو إلى إنتاج القصيدة المدحيّة، وذلك كي يتمكّن من مواجهة ما ألمَّ به من ظروفٍ اقتصاديّةٍ قاسيةٍ، ويمثّل هذا الصّنفُ أنموذَجَ الشّاعرِ الأعرابيّ، الذي بدا من حاله، أنّه في الأصل، ليس ممن يحترف القصيدة المدحيّة، على معنى أنّه لم يجعل من إنتاج هذه القصيدة حرفةً ومهنةً، ولذلك فهو لم يعوّل عليها كثيراً في حلّ مشكلته الاقتصاديّة، فضلاً عن أنّه لم يحاول أن يتخفّى على ما أعدّه لممدوحه من شعر مدحيّ، كما أنّه لم يتردّد في الكشف عن هدفه (زيارة هذا الملك الشّيبانيّ) وما أعدّه لتلك الزّيارة، مما يدلّ على أنّه كان يبحث عن حلٍّ، و لو جزئيٍّ، لمشكلته الاقتصاديّة الطّارئة التي ألجأته إلى إنتاج قصيدة المدح.

وبما أنّ الشّاعر، قد غدا، في الوعي الشّعريّ البيانيّ، مجرّدَ منتجِ سلعٍ للآخرين، فإنّ العلاقة بين الشّاعر المنتِجِ والآخرين الذين ينتج لهم سلعَهُ/ قصائدَهُ، قد غدت محكومةً بمنطق المنفعة المتبادلة بين الطّرفين، وهو ما سمح بدخول طرفٍ (منتفعٍ) ثالثٍ ظلّ يقوم بدور الوسيط بين المنتِجِ الحقيقيّ والمستهلكِ الحقيقيّ، على معنى أنّه ظلّ يقوم بدور الدَّلاّل، أو عارض سلع الآخرين، وهو الدّور نفسه الذي قام به ـ كما تدلّ هذه الحكاية ـ مروانُ بن أبي حفصةَ، حين تحوّل ـ بعد أن عجز، كما يبدو أن يكون منتجاً حقيقيّاً ـ إلى مجرّدِ مسوِّقٍ لمنتجات الآخرين، أو إلى مجرّدِ عارضٍ لسلعِ الآخرين، لاسيما أولئك (الأعراب) الذين لا يزالون يجهلون الكثير مما يجري في السّوق، إضافةً إلى أنهم لا يجدون من الوقت ما يكفيهم، كي يعرضوا منتجاتهم بأنفسهم على مستهلكيها من ذوي الأقدار.

وهذا يعني أنّ المنتِجَ الحقيقيَّ (بوصفه الشّاعر الحقيقيَّ القادر على الإبداع) قد يغدو ـ بفعل ظروف الإحباط التي يعاني منها ـ مجرّدَ مستهلكٍ

لمنتجات الآخرين، لاسيما أولئك الذين لم تُستهلك منتجاتهم بعد، أو الذين لا يزال لديهم القدرة على إنتاج الجديد بطريقة جديدة) مما يغري المستهلكين في السّوق، ويدفعهم إلى بذل المزيد.

وعليه، فالأصل في الشّاعر، في هذا الوعي، أنّه قد صار عبارة عن منتج سلع للآخرين، وإذا أعياه إنتاج السّلعة المناسبة للآخرين، لجأ إلى زملائه الشّعراء ممن يظنّ فيهم القدرة على إنتاج السّلع المناسبة، علّه يجد فيما أنتجوه ما يلائم المستهلك الأثير.

وعند هذا لا يغدو الشّاعر منتجاً حقيقيّاً، أو باحثاً عن إنتاجٍ حقيقيٍّ، بل يغدو مجرّدَ باحثٍ عن مُنْتَجٍ حقيقيٍّ، أو مجرّدَ وسيطٍ بين المُنْتِجِ الحقيقيِّ والمستهلكِ لما أنتجه الآخرون بشكلٍ عام. فليس الشّاعر المنتِجُ في هذا الوعي، سوى حائكٍ أو نسّاجٍ على منوال الآخرين الذين سبقوه إلى القول المدحيّ بشكل عام:

وهذا يعني أنّ الشّاعر لم يعد ينسج المختلفَ أو المغايرَ، بل غدا ينسج الشّبيهَ أو المثيلَ، أو النّظيرَ لما نسجه الآخرون. بدليل قول الشّاعر مروان بن أبي حفصة: إني قد حكت قافيةً توازن هذا الشّعر.

وعليه، وبما أنّ المنوال الذي أخذ ينسج عليه الشّعراء، قد غدا واحداً، فإنّ منسوجاتهم قد جاءت واحدةً، وجاءت طريقةُ النّسجِ واحدةً أيضاً.

وهو ما يسمح لنا بالقول عن القصيدة المدحيّة الناتجة عن عمليّة النّسج هذه، إنها قد غدت مجرّدَ سلعةٍ جاهزةٍ، يجب - لا أقول إعادة إنتاجها - بل أقول يجب إعادة عرضها في معارض مختلفة، كي تظهر بأشكالٍ مختلفةٍ.

وهذا يعني - بالنّسبة للشّاعر - أنّ المعاني جاهزة، والألفاظ (القوالب) جاهزة، وما عليه إلاّ أن يقوم بعمليّة إفراغ تلك المعاني الجاهزة في تلك القوالب الجاهزة.

على أنّ من حقّ الشّاعر، خلال ذلك، أن يتصرّفَ في معروضاته بعض التّصرّفِ، بحيث يقدّمُ معروضاً على معروضٍ، أو يزاوجَ بين معروضٍ ومعروضٍ، أو يحذف معروضاً، و يضيف معروضاً آخر، وهكذا.

على أنّ ما يؤكّد هذا، قول مروان بن أبي حفصة للأعرابيّ الذي ابتاع منه البيتين: «إنّي قد حكتُ قافيةً توازنُ هذا الشّعرَ، وإنّي أريد أن أضمّ هذين البيتين إليها» فهذا القول يدّل دلالةً واضحةً على أنّ معروض الشّاعرين؛ البائع والشّاري قد كان واحداً، كما كانت طريقتهما في عمليّةِ العرض أيضاً واحدةً؛ فقد اتّفق المضمون مع المضمون، والشّكل مع الشّكل، ولم يبق بين ما أنتجه الشّاعران، من فرقٍ إلا زيادة هنا، ونقص هناك، باعتبار أنّ معرض الشّاعر الثّاني (الأعرابي)، قد تضمّن زيادةً لم تكن في معرض الشّاعر الأوّل (مروان). وهو ما أغرى هذا الأخير بمساومته على هذه الزّيادة، كي يجعل منها بيتَ القصيد، أو واسطةَ العقد، بالنّسبة لباقي شعره، بدليل أنّه جعل البيتين في وسط الشّعر الذي كان قد أعدّه خصّيصاً لممدوحه.

وبما أنّ القصيدة قد غدت، في هذا المنظور، مجرّدَ سلعةٍ جاهزةٍ، فإنّ ذلك يعني: أنّ القصيدةَ المنتجَةَ قد غدت بدون مُنْتِجٍ حقيقيٍّ، أو بمنتجٍ حقيقيٍّ، ولكنّه ذلك الشّاعر الأوّل الذي أنتج قصيدةَ المدحِ الأولى، أو الذي تعاطى المدحَ أوّل مرّةٍ في تاريخ الإنتاج الشعريّ المدحيّ، إنّه الشّاعر الجاهليّ الذي صاغ القصيدةَ الأنموذجَ، ثمّ حذا حذوه بقيّةُ الشّعراءِ من بعده.

وأنْ تكون القصيدةُ بدون مُنْتِجٍ حقيقيٍّ، فذلك يعني أنها قد غدت بدون خصوصيّةٍ، أي بدون سمةٍ أو علامةٍ تميّزها عن غيرها من القصائد التي تمّ إنتاجها، سابقاً أو لاحقاً.

وأنْ تكون القصيدةُ بدون خصوصيّةٍ فذلك يعني أنها بدون هويّةٍ. وأن تكون القصيدة بدون هويّةٍ، فذلك يعني أنها بدون وجودٍ حقيقيٍّ فاعلٍ، أو مؤثّرٍ في الآخرين، بحكم أنها قد غدت مجرّدَ سلعةٍ يتكرّر عرضها في أكثر

من معرضٍ، ولا تملك من إمكانات الوجود الحقيقيّ سوى مقوّماتِ الشّكلِ أو الزّينةِ أو الزّخرفةِ الخارجيّةِ ليس غيرُ، وهذا يعني أنها قد غدت مجرّدَ سطحٍ بدون قعرٍ أو عمقٍ.

وأنْ تكون القصيدةُ موجوداً بلا وجودٍ حقيقيٍّ على ذلك النّحو، فذلك يعني أنها قد غدت عبارة عن عدمٍ، وأنّ وجودها الذي يتراءى لنا، إنّما هو عبارة عن وجودٍ وهميٍّ زائفٍ ليس غيرُ. وهذا يعني أنها إنما تبهر متلقّيها بمجرّدِ شكلها، أي بما تنطوي عليه من مقوّماتِ الزّينةِ والزّركشةِ الخارجيّةِ، لا بما تنطوي عليه من دلالاتٍ عميقةٍ، ولذلك فتأثيرها في المتلقّي يبقى آنيّاً عابراً يزول، أو ينتهي بمجرّدِ إدراك المتلقّي له، أو بمجرّد وقوفه على حدوده.

وأنْ يكون وجود القصيدةِ قد غدا كذلك، فذلك يعني أنها قد غدت منتجَاً غير حقيقيٍّ، سلعةً زائفةً لا فائدةَ منها ولا نفع.

وهكذا أدّى احتكار العبّاسيّين لسلطة المال وسلطة البيان إلى هذا المصير المزري الذي آلت إليه القصيدة العربيّة في وعي قطاع كبير من الشّعراء والنّقاد.

الفصـل الرّابع

تألّق الحضور التّفاعلي (الجدليّ)

ـ 1 ـ

1. 1. أمّا مقام التلفّظ بمفهومه الثّاني؛ أي بوصفه موضعاً لإقامة الكينونة المتلفّظة وقيامها أو مقاومتها، أو بوصفه موضعاً لجدليّة السّقوط/ العلوّ، فالأصل فيه، أنّه ينطوي على بنية كليّة مزدوجةٍ، ويجسّد، في الآن نفسه، حضورَ «وحدة الثّبات والتغيّر» أو وحدة الإقامة والمقاومة، السّكون والحركة، الفعل وردّ الفعل، أو الانفعال، القبول والرّفض، الانغلاق والانفتاح، الاتّصال والانفصال، السّقوط في هاوية الكون الخارجيّ (الاجتماعيّ) بما يفرضه من شروط والتزامات؛ متضمّناً سقوط الكينونة المتلفّظة في هاوية ما تتلفّظ عنه، وبه، وفيه، وله، وإليه، وعلوّها، في الوقت نفسه، فيما يحقّق لها تجاوز وضعها في إطار ما سقطت فيه، واستلبت بشروطه، وهذا يقتضي أنّه (المقام) ينطوي على ما به يكون الكائن المتلفّظ ذاته، وغيره، في الوقت نفسه، أو على ما به يكون (من الكينونة) ذاته، وعلى ما به يبين (من البينونة) عن ذاته، أي أنّه ينطوي ـ في آن واحد ـ على

مقوّمات السّقوط والتبعيّة لعالم التلفّظ، وعلى مقومات العلوّ في عالم التلفّظ، وتجاوز منطق التبعيّة لذلك العالم.

لذلك نجد من سمات مقام التلفّظ هذا:

1. 2. أنّه عبارة عن موضع انفتاح كليّ على عالم التلفّظ في كليّته وانفتاحه، أو في تحوّله وصيرورته، وهذا يقتضي أنّه عبارة عن موضع للشّعور بالموقف الأصليّ تجاه الذّات، واختيار عالم الحريّة، بديلاً عن عالم الضّرورة، أو في مواجهة عالم الضّرورة الذي ما ينفكّ يملي شروطه على الكائن المتلفّظ الحرّ، أو قل: إنّه عبارة عن موضع ممارسة الفعل الكليّ الجامع شرطي: الحريّة والضّرورة، في آنٍ معاً، المجسّد تألّق الحضور الكليّ في عالميهما معاً.

لذلك نجد أنّ ما يميّز مقام التلفّظ الذي هذا شأنه، فضلاً عما سبق:

1. 3. أنّه أوّلاً: عبارة عن أفق علاقة، لا سلطة، وأفق علاقة قائمة على مبدأ «الرّغبة»، أو محكومة بمنطق الحريّة، وليس بمنطق المنفعة/السّلطة المتبادلة. على أنّ ما نعنيه بالرّغبة هنا، رغبة الذّات المتلفّظة في عالم التلفّظ (الذّات بالموضوع) متضمّناً؛ رغبتها في الاتّصال بما تتلفّظ عنه، وفيه، وبه، وله أو لأجله (هذا في حال غيابه عن عالمها) أو رغبتها في الانفصال عنه (هذا في حال حضوره المهيمن في عالمها).

1. 4. وأنّه ثانياً: عبارة عن أفق اتّصال أو تواصل حيّ مباشر، ما يعني أنّه أفق علاقة، وأفق علاقة تحكمها الرّغبة، ونتوجّه بها أو خلالها، إلى طرف ثالث، هو من نتوجّه إليه بملفوظنا، من نستهدفه بكلامنا؛ لأنّ من شأن علاقة التّواصل بين المرسل والمرسل إليه، أنّها تمرّ ـ حسب غريماس في نظريّة العامل ـ عبر علاقة الرّغبة هاته.

1. 5. وأنّه ثالثاً: أفق توتّر وصراع بين الكائن المتلفّظ وعالم ملفوظاته، أي بين الذّات المتلفّظة، وما تتلفّظ عنه، وبه، وفيه، وله، وإليه، وبما أنّه أفق توتّر وصراع بين الكائن المتلفّظ وهذه الأطراف (العاملة

أو الفاعلة في سياق التلفّظ) جميعاً، فهذا قد يؤدي إلى تحقيق علاقة الرّغبة/ التّواصل، أو إلى الإخفاق في تحقيق تلك العلاقة/ الرّغبة. وهو ما يفضي إلى توتّر وضع الكائن المتلفّظ في إطار ما يتلفّظ عنه، وبه، وفيه، وله (أو لأجله) أو لأجل السّيطرة عليه وامتلاكه.

لذلك نجد أنّ الأوليّة في نمط التلفّظ من هذا المقام «للأنا» المتلفّظة، لا «للأنت» أو «الهو» (الهو كذوات وكموضوعات)، وللأنا المتلفّظة، لكن لا كتصريح أو كإعلان، وإنّما كتلميح، أو كرغبة مكبوتة في التحرّر من كلّ سلطة[1] أو في تجاوز كلّ وضعيّة استلاب، أي بوصف هذه الأنا المتلفّظة بنية علاقة توتّر جدليّة[2] بين من يتلفّظ وملفوظه، ومن يتلفّظ وإمكانات التلفّظ، أي بين أنا المتلفّظ، وعالم التلفّظ، وأنا المتلفّظ وإمكانات التلفّظ، بوصفها إمكانات اللّغة والفكر والخيال أو الإبداع، من جهة ثانية.

ما يحيل مقام التلفّظ أو أفقه، ساحة مواجهة وصراع مع كلّ ما من شأنه أن يستلب حريّة الأنا، ويلغي، أو يصادر، أو يهمّش دورها على أي مستوى من مستويات علاقاتها المشار إليها آنفاً؛ أكان هذا الما يستلب، أو يلغي، أو يصادر، أو يهمّش، وضعاً اجتماعياً، أم نظاماً أم شخصاً مخاطباً، أم لغةً، أم فكراً جاهزاً، أم منجزاً سابقاً.

ويرجع هذا بدرجة أساسيّة، إلى أنّ الأنا المتلفّظة من هذا المقام تعدّ أنا قلقةً متوتّرةً، رافضةً، أو على الأقل، غير راضيةٍ، أو غير مطمئنّة إلى وضعها في إطار ما تتلفّظ عنه، وبه، وفيه، فهي ممزّقة بين ما هي، وما تودّ أن تكون، أي بين واقع تحياه، وممكن ما تنفكّ تتطلّع إليه[3] ما يحيل لغة التلفّظ من هذا الأفق، إمكانيّة مواجهة مفتوحة مع وضع الأنا المفتوح في

---

(1) على أن ما أعنيه بكلمة سلطة، في هذا السياق، ليس السلطة على إطلاقها، وإنما أعني كلّ سلطة يشعر الإنسان أنها تستلبه إرادته وتصادر حريّته في التفكير والتعبير.

(2) ينظر: الذّات الشاعرة في شعر الحداثة العربية: 7.

(3) نفسه: 12.

إطار عالم التلفّظ، أي بوصفها إمكانيّة هرب، أو انكفاء على الذّات (تداخل في الذّات)، وإمكانيّة «تخارج» عن الذّات، وانفتاح على الآخرين الذين ترفضهم هذه الذّات، وتسعى إلى تجاوز وضعها السّسيوانطولوجيّ في إطارهم، ومن ثمّ، بوصفها إمكانيّة اشتباك مباشر مع الآخرين، أو مع وضعها الكينونيّ في إطارهم، أو بوصفها إمكانيّة «تمويه» و«تكتّم» على حقيقة موقفها من الآخرين، ورغبتها في تجاوز وضعها في إطارهم..

وإذا صحّ القول عن ملفوظ هذا المقام (الجدل): إنّه، في الأصل، ملفوظ موجّه ضدّ كلّ ما يستلب حريّة الأنا المتلفّظة، وصحّ القول عن اللّغة المستخدمة لإنتاجه، تبعاً لذلك، إنّها بمثابة إمكانيّة مواجهة مفتوحة مع كلّ ما يتوجّه ضدّه هذا الملفوظ، فإنّه، يصحّ القول عن ملفوظ هذا المقام أيضاً:

1. 6. إنّه ملفوظ من موقع المواجهة والصّراع مع أوضاع الكينونة المتلفّظة في عالم التلفّظ، أي مع أوضاع الأنا المتلفّظة في عالم التلفّظ/ الخطاب، والفاعلة فيه سعياً إلى تجاوز وضعها في إطاره، أي في سياق علاقتها بما هي متلفظةٌ به، وعنه، وفيه، وإليه، وله أو لأجله، ومن ثمّ، في سياق علاقتها بذاتها (إمكاناتها) وبالآخرين؛ الآخرين كذوات، والآخرين كموضوعات، وهو ما يحيل فضاء (مقام) التلفّظ، أو ساحته، ساحة مواجهة وصراع كلّيّ على أكثر من صعيد، وبأكثر من وجه أو طريقة:

1. 7. فقد يبدو ساحة مواجهة وصراع (داخليّ) بين أنوات الكائن المتلفّظ المختلفة أوّلاً؛ أي بين أناه الواعية، أو المسؤولة، وأناه الأخرى؛ غير الواعية، وغير المسؤولة، ومن ثمّ، بين «أناه» التي تريد أن تتلفّظ على هواها، و«أناه» الأخرى التي تريد أن تتلفّظ، أو تخاطِب على هوى الآخرين (الذين تمثّلهم هذه الأنا) أو تنطق باسمهم؛ أي بين الأنا التي تريد أن تبوح بالسّر، وأن تفضي بالرّغبة المكبوتة، كما هي دون قناع، والأنا التي تريد أن تكتم السّر، وألاّ تظهر تلك الرّغبة، ومن ثمّ، بين الأنا التي تحاول أن تتكلّم اللاّمتكلّم من قبل؛ والأنا التي تحاول أن تتكتّم، وألاّ تتكلّم اللاّمتكلّم من

قبل، ومن ثمّ، بين هاتين الأنوين، من جهة، وأنا أخرى ثالثة، من شأنها أنها تصغي لكلام الأنوين السّابقين، وتعيد صياغته، بطريقة معيّنة، تجعل منه كلاماً مقبولاً من لدن تينك الأنوين السّابقين، ومن لدن كلّ أنا أخرى (خارجيّة) يمكن أن تقف على كلام هذه الأنا الثّالثة.

ويمكننا النّظر إلى هذه الأنا الثّالثة ـ انطلاقاً من باختين[1] بوصفها أنا داخليّة، متخيّلةً أو مفترضةً، من شأنها ـ كما أشرنا آنفا ـ أن تتلقّى الخطاب الصّادر أو الذي يفترض أنّه قد صدر عن أيّ من الأنوين السّابقين (بوصفه خطاب الرّغبة في البوح والإفصاح (التحرّر) الصّادر عن الأنا الثّانية، وخطاب السّلطة، أو الكبت الصّادر عن الأنا الأولى) وأن تعيد صياغته، بطريقة كليّة مميّزة تحقّق من خلالها التّوافق، وإعادة التّوازن بين الأنوين السّابقين، وتجعله مقبولاً من لدنهما معاً، ومن لدن كلّ من يتلقّاه من الآخرين.

لذلك فنحن نصف هذه الأنا التي تقوم بدور الإصغاء وإعادة الصّياغة، أو بعمليّة تنظيم الرّغبة، وإعادة صياغة الخطابات الصّادرة عن الأنوين السّابقين على النّحو الذي أوضحنا، أنها «أنا التلفّظ» أو «أنا الخطاب» بحكم أنها «أنا» منسوبةٌ إلى عالم التلفّظ/الخطاب؛ إنتاجاً وتلقياً؛ أعني أنها منسوبةٌ إلى كلّ ما به يكون الخطابُ خطاباً، بوجه عام.

على أنّه يمكننا، أن نطلق عليها، مصطلح الأنا المتلفّظة في الملفوظ، أو الأنا المتكلّمة في الكلام؛ أكان كلامَ نطقٍ، أم كلامَ كتابةٍ؛ فهي إذن الأنا الكاتبة أو النّاطقة؛ أعني أنها الأنا المتكلّمة ـ داخلياً وخارجياً ـ كلامَ نطقٍ أو كتابةٍ، لذلك فهي «أنا» مولّدة للكلام، ومتولّدة عنه؛ منتجة له، وناتجة عنه، في آنٍ معاً.

أمّا الأنا الأولى؛ الواعية أو المسؤولة، فهي أنا خارجيّة جمعيّة معمّمة،

---

(1) المبدأ الحواري: 48.

تسكننا جميعاً (ككائنات متكلّمة) وتمثّل حضور نسق/خطاب الآخر فينا، ورقابته علينا (رقابة العقل الجمعيّ أو الضّمير الأخلاقيّ). ويمكننا أن نطلق عليها مصطلح «أنا المتلفِّظ»، أو أنا المتكلِّم/المخاطِب، وهي أنا موازية لأنا الوعي، أو الضّمير الجمعيّ؛ الدّينيّ أو الأخلاقيّ، لذلك فهي أنا منسوبة إلى الشّخص المتكلّم، كمؤلّف حقيقيّ أو كسارد خارجيّ، له حضور فعليّ على المستوى الاجتماعيّ أو التاريخيّ، لذلك فهي أنا خارجيّة جمعيّة معمّمة، ما يجعل من صوت الكلام الذي تتكلّمه هذه الأنا، صوت العقل والحكمة، أو صوت الضّمير الجمعيّ؛ الدينيّ أو الأخلاقيّ، أو لنقل: إنّه يمثّل صوت الكلام/الخطاب السّائد بامتياز.

أمّا الأنا الثّانية؛ اللاّواعية أو اللاّمسؤولة، فهي أنا داخليّة فرديّة مفردة، ويمكننا أن نطلق عليها مصطلح «الأنا» اللاّواعية، حسب فرويد، أو«أنا» الرّغبة، الشّهوة، الغريزة=الجسد.

ـ 2 ـ
انفتاح مقام التلفّظ على متعدّد المخاطَبِين

على أنّ من شأن هذه الأنوات المتلفّظة جميعاً، أنّها تتنازع الكيان المتلفّظ ـ كلاًّ بطريقتها الخاصّة ـ محاوِلةً فرضَ شروطِ ملفوظها عليه، فأيّها غَلَبَتْ، تلفّظتْ، أو أجرت ملفوظها على لسانه، ما يحيل أفق التلفّظ أفق مواجهة وصراع داخليّ/خارجيّ بين الأنا والأنا، من جهة، وبين الأنا والأنت المخاطَب (الفعليّ) الفرد، أو الواحد نزوعاً إلى مخاطبة المتعدّد، أو رغبةً في مخاطبة الكلّ، بدلاً من مخاطبة الجزء، وهنا يغدو الخطاب، خطاباً موجّهاً، في الأصل، ضدّ من هو موجّه إليه في الظّاهر، أي ضدّ المخاطَب الفعليّ الذي يبدو ظاهرياً ـ على الأقل ـ أنّ الخطاب موجّه إليه، وإلى ما يكونه في الأصل.

ويتجلّى هذا أوضح ما يتجلّى في ملفوظ الخطاب الشّعري المدحيّ، وبالذّات عند أبي تمّام والمتنبّي قديماً، وعند بعض الشّعراء المعاصرين، كما يتجلّى عند الشّاعر الشّهيد محمد محمود الزّبيريّ، وبخاصّة في قصائده المدحيّة التي مدح بها الإمام يحي حميد الدّين، ووليّ عهده أحمد، وهي القصائد التي أسماها الشّاعر فيما بعد «الوثنيّات».

حيث يبدو، من ظاهر خطاب هؤلاء الشّعراء جميعاً، أنّه لا يزال خطاباً موجّهاً من هؤلاء الشّعراء إلى مخاطَبين بأعيانهم، هم الأشخاص الممدحون بتلك الخطابات والذين ذكروا بأسمائهم في مقدّماتها، فبدت تلك الخطابات وكأنّها لا تزال خاضعةً لشروط أولئك المخاطبين، وجاريةً مجرى مدحهم.

غير أنّ هذا ما يبدو من ظاهر تلك الخطابات/التلفّظات، أمّا ما تخفيه تلك التلفّظات/الخطابات، فيختلف تماماً، إذ هي في الحقيقة خطابات/ تلفّظات موجّهةٌ ضدّ أولئك المخاطبين، أو مَنْ بدا أنّهم مخاطبون بها، ما أحال بنية التّخاطب، في ملفوظات هؤلاء الشّعراء، بنيةَ توتّرٍ وصراعٍ بين أنواتهم المخاطِبة في تلك الخطابات/التلفّظات، من جهة، وأولئك المخاطَبين الذين ما انفكّوا يتوجّهون إليهم بخطاباتهم، من جهة أخرى، وهي مواجهة أخذت في خطابات هؤلاء الشّعراء أشكالاً مختلفةً، لعلّ أبرزها على الاطلاق:

* شكل نفي المخاطَب عن عالم تلك الخطابات (شكل النّفي الايجابيّ).

* وشكل الانتفاء عنه (شكل النّفي السلبيّ).

على أنّ من شأن نفي المخاطَب عن عالم تلك الخطابات/التلفّظات، أنّه يقتضي الجدل معه؛ تبادل الأدوار والمواقع، أمّا الانتفاء عنه، فلا يقتضي الجدل، بل يقتضي مجرّد الانسحاب من عالمه، وهذا يعني أنّنا نصير، في خطاب هؤلاء الشّعراء، إزاء شكلين من أشكال المواجهة والصّراع مع أوضاعهم في إطار علاقتهم بمخاطبيهم:

2. 1. شكل النّفي الجدليّ للمخاطَب

ويتمثّل هذا الشّكل في نفي الأنا/المخاطِب، للأنت/المخاطَب، من أفق التّخاطب نفياً جدليّاً، أي قائماً على التّفاعل وتبادل مواقع الحضور والغياب بين الأنا والأنت.

ويمكننا رؤية هذا الشّكل، بوضوح، في خطاب أبي تمّام الذي ما انفكّ يستهدف فيه، أو خلاله، مخاطبيه من ذوي الأقدار بذواتهم، وما تكونه تلك الذّوات في واقع التّخاطب العمليّ (التاريخيّ) والتّخيّلي، على السّواء، على نحو ما يوحي بذلك قوله مخاطباً عيّاش بن لهيعة الحضرميّ[1]:

همام كنصل السّيف كيف هَزَزْتَهُ	وجدتَ المنايا منه في كلّ مضرب
تركتَ حطاماً منكبَ الدّهر إذ نوى	زِحَامِيَ لمّا أن جعلتُكَ منكبي
وما ضيق أقطار البلاد أضافني	إليك، ولكن مَذْهَبِي فيك مُذْهَبي

فنحن نلاحظ أنّ الشّاعر قد قام، في خطاب هذه الأبيات النّموذج، بنفي المخاطب الفعليّ (من يتوجّه إليه الشّاعر بخطابه، في الظّاهر، لمدحه، وهو عيّاش بن لهيعة الحضرميّ) من موقع الحضور الفعليّ (في الواقع الاجتماعيّ أو التاريخيّ)، وممارسة السّلطة على الآخرين، إلى موقع الغياب، وتلقي أثر السّلطة، وهو ما اقتضى منه النّظر إلى (أنت) المخاطَب الممدوح الحاضر في حضرته حضوراً فعليّاً، أو الذي يفترض فيه أنّه كذلك، من زاوية الـ«هو» أي من زاوية أنّه ممدوح غائب، أو مغيّب عن مقام المدح، لينظر إلى «الأنا»، من ثمّ، من زاوية الأنت، أو ليحلّ الأنا، بالأحرى، محلّ تلك الأنت.

غير أنّ الشّاعر قد عاد، بعد ذلك (من قوله لمّا أن جعلتك منكبي، إلى نهاية البيت الثّالث)، لينظر إلى الأنت، من زاوية الأنت، وإلى الأنا، من زاوية الأنا.

---

(1) ديوان أبي تمام، شرح وتعليق، د.شاهين عطية، دار صعب، بيروت(د.ت): 28.

وهذا يعني أنّ الشّاعر، في هذه الأبيات، قد تحوّل ـ بشكل عام ـ من موقع التّحدث إلى الممدوح، إلى موقع الحديث عنه، وهو تحوّل اقتضى من الشّاعر، نفي الممدوح المخاطَب في الأوّل، وتجريده من هويّته الشّخصيّة، كشخص فاعل ومؤثّر بذاته في الواقع، والنّظر إليه على أنّه مجرّد أداة، أو وسيلة، أو شيء يستمدّ حضوره وفاعليّته (تأثيره) من ممدوح آخر، هي الذّات المادحة التي حلّت ـ في بنية خطاب أبي تمام المدحيّ بشكل عام ـ محلّ الآخر، كممدوح، لتنهض بدوره ذاته الذي ما فتئ ينهض به هذا الممدوح، في سياق الخطاب المدحيّ التمّاميّ، بشكل عام.

وهو ما يضعنا، في خطاب الشّاعر، في هذه الأبيات على الأقل، إزاء ثلاثة مواقع رئيسة: موقعين لتأكيد الحضور، وموقع لتأكيد نفي الحضور. والموقعان اللّذان لتأكيد الحضور، هما الموقعان اللّذان يمثّلهما ضمير المتكلم (أنا)، وضمير المخاطب (أنت)، أو لنقل: إنهما الموقعان اللذان يحتلهما كلّ من المتكلّم والمخاطَب في خطاب هذه الأبيات؛ باعتبار أنّه يشترط في كليهما حضور كلّ منهما في حضرة الآخر، أمّا الموقع الذي لنفي الحضور، فهو الموقع الذي يمثّله ضمير الغائب، وهو الموقع الذي نفى إليه الشاعر، أو غيّب مخاطبه الفعلي، بوصفه عياش بن لهيعة، بطريقة تؤكّد قيام الشاعر بنفي مخاطبه الفعلي هذا، من موقع الحضور الفعلي، ومباشرة السلطة على الآخرين، إلى موقع الغياب، وتلقي أثر السلطة عليه، أو لنقل، إنّ الشاعر، بتعبير آخر، قد قام، في خطاب هذه الأبيات، بنفي الحضور الفعليّ الذي يتمتّع به عياش بن لهيعة، على أرض الواقع (على الأقل واقع التخاطب)، لتستحضر، بدلاً عن ذلك، الغياب المفروض عليه، هو نفسه، وعلى الآخرين من جنسه، أو ليفرض حضوره المغيّب، بدلاً عن ذلك.

ويتجلى هذا، من جهة أنّ الشّاعر قد قال أوّلاً: «هُمَامٌ» ولم يقل: أنت هُمَامٌ، أو هو هُمَامٌ، أو على الأقل، أنا همام، فأتى بالخبر (همام) دون المخبر عنه، وبالوصف دون الموصوف، وهو أمر من شأنه أنّه يجسّد حرص

أبي تمام، ليس فقط، على جعل خطابه المدحيّ هذا خطابا مفتوحا على أكثر من مخاطَب، بل على جعل مديحه المضمن في خطابه مديحا لأكثر من ممدوح، بل مديحاً لكل من يستحق المدح، في كل زمان ومكان، أي لكل من يمكن أن ينطبق عليه الوصف «همام» أو لكل من يفترض فيه أنه جامع لصفات: علوّ الهمة، السيادة والشرف (الملك)، إضافة إلى الشجاعة والسخاء[1]، فمن يثبت أنه جامع لهذه الصفات المدحيَّة، فهو وحده القمين بأن يمدح بها، وهو وحده الجدير بأن يخاطب بمثل هذا الخطاب الجامع لمثل هذه الصفات ـ أكان عياش بن لهيعة، أم سواه.

وهذا يعني أنّنا في خطاب أبي تمام المدحيّ هذا، لم نعد إزاء ممدوح حقيقي، أو واقعي؛ فعليّ أو مباشر، بل صرنا إزاء ممدوح ضمنيّ أو خياليّ؛ افتراضيّ أو ممكن. بدليل قول الشاعر، فيما بعد، في وصف هذا الممدوح: «كنصل السّيف»، ثمّ قوله، بعد ذلك مباشرة: «كَيْفَ هَزَزْتَه وَجَدْتَ المنايا.... الخ» فأن يقول الشّاعر عن هذا الممدوح: إنّه كنصل السّيف، فهذا معناه، أنّه قد صار يثبت لهذا الممدوح ما هو ثابت لنصل/حد السّيف من صفات مدحيَّة، كالعزيمة والمضاء وشدّة البأس، إضافة إلى الكرم، وأن يثبت لهذا الممدوح ما هو ثابت لنصل السّيف فقط من تلك الصفات، فهذا معناه أنّه (الشّاعر) قد صار ينفي عن هذا الممدوح أو يجرّده من صفات مدحيّة أخرى كان قد أثبتها له عبر كلمة «هُمَامٌ» وبالذّات صفة السّيادة والشّرف (الملك)[2] التي تمثّل، في الوعي البيانيّ العربيّ عموماً، شرط الوجود الإنسانيّ الحرّ والمستقل، وأن يجرّد الشّاعر ممدوحه من هذه الصفة بالذّات، فهذا معناه أنّ الشّاعر قد غدا ينظر إلى هذا الممدوح من زاوية شيئيَّتِهِ، أو من زاوية أَدَاتِيَّتِهِ أو تبعيّتِهِ لممدوحٍ آخر، هو ـ كما يوحي السّياق ـ من أحال

---

(1) انظر مادة «الهم» في القاموس في المحيط.

(2) من حيث إن كلمة «هُمام» تتضمن بالضرورة الدلالة على هذه الصفة، إضافة إلى بقية الصفات الأخرى التي تتضمن الدلالة عليها عبارة «نصل السيف» والمتمثلة في المضاء والشجاعة والكرم (انظر مادة «الهم» في القاموس المحيط.

عليه الشّاعر في الجملة الشّرطيّة التالية: «كَيْفَ هَزَزْتَهُ وَجَدْتَ المَنَايَا... إلخ» بضمير المخاطَب (تَ)، وأن ينظر الشّاعر إلى هذا الممدوح من هذه الزّاوية، فهذا معناه أنّ الشّاعر، في هذه الأبيات، قد صار يُغَيِّبُ الحضورَ الفعليَّ الذي يتمتّع به هذا المخاطب الفعليّ (عيّاش بن لهيعة) في الواقع الاجتماعيّ أو التاريخيّ، كونه من ذوي الأقدار في المجتمع، ليستحضر الشّاعر ـ بدلاً عن ذلك ـ الغياب المفروض عليه هو نفسه، وعلى الآخرين من جنسه أو من غير ذوي الأقدار. ومن هنا رأينا الشّاعر، في هذا البيت، يُحِلُّ المخاطَبَ الضمنيَّ (أنت/أنا) محلَّ هذا المخاطَبَ الفعليَّ، لينسب إليه الفاعليّة والتّأثير دونه.

على أنّ ما يؤكّد هذا، من جهة ثانية، أنّه قال: كيف هَزَزْتَهُ وجدتَ المنايا منه... إلخ» فنسب الفعل في جملتي: الشّرط والجواب هذه إلى فاعل آخر ضمنيّ، هو في النّهاية، غير المخاطَب الفعليّ (عياش بن لهيعة) الذي غيّبَهُ المتكلِّمُ في كلامِ هذه الأبيات، ليستحضر غيرَهُ، أو الذي نفاه ـ بمعنى أزاحه ـ من موقع الفاعليّةِ والتّأثير في الجملة، إلى موقع المفعوليّةِ، وتلقّي أثر الفعل في الجملة، ومن ثمّ، من موقع الحضور ومباشرة السّلطة على الآخرين، إلى موقع الغياب والاستجابة لشروط السّلطة عند الآخرين. وهذا يعني انفتاح وعي الشّاعر المادح على مَمْدُوحَيْنِ في الجملة؛ مَدْحُ أحدِهما (من يحيل عليه ضمير المخاطَب الفاعل (تَ) مشروطٌ بتحقّقِ شروطِ المدحِ في الممدوح الآخر (من يحيل عليه ضمير المفعوليّة الغائب «هـ» في الجملة)؛ فلكي يثبت الشّاعر لممدوحه الأوّل/مخاطَبِه الضمنيّ، بأنّه فاعل حقيقيّ، أو بأنّه متوافرٌ على شروط الفعل البطوليّ المنسوب إليه، في الجملة الشّرطيّة والجملة التّالية لها، أي بأنّه جامعٌ لشروطِ: الشّجاعة والإقدام، إضافةً إلى القدرة البدنيّة على منازلة الأعداء وضربِ أعناقهم بالسّيف ـ فإنّه يتوجّب عليه، في مقابل ذلك، أن يثبت لممدوحه الثّاني (من يحيل عليه ضمير السّيف «الهاء» أو من يمثّل أداة الفعلِ البطوليّ؛ فعل الضّرب في الخطاب) أن يثبت له أنّه متوافرٌ على شروط الاستجابة لفعل ذلك الفاعل البطل، أي بأنّه أداةٌ طيّعةٌ؛ سيفٌ صارمٌ في قبضة المخاطَب (الضمنيّ) البطل؛ يضرب به من يشاء، كيف يشاء (في أيّ

اتجاه) ليحقّق به أو من خلاله، ما يشاء، أو لينزل الهزيمة والموت بمن يشاء، من خصومه، حتى (الدّهر) الذي ما إنْ نوى مزاحمة الشّاعر بمنكبيه، في ساحة العرض والاستعراض، حتى كان هذا المخاطَبُ (الضمنيّ) البطل، أو قل حتى كان الشّاعر الذي سلّط هذا المخاطَب البطل عليه، قد أحال منكبه إلى حطام. ومن هنا جاء قول الشّاعر، بعد ذلك في (ب2):

تركت حطاماً منكب الدّهر إذ نوى زحاميَ لما أن جعلتُك منكبي

على أنّ من شأن قول الشّاعر هذا، أنّه يوحي بأشياء كثيرة أهمّها:

ـ أنّ الشّاعر قد غدا ينظر إلى نفسه، في هذا البيت، على أنّه ـ كفنانٍ ـ واحدُ الدّهرِ، أي على أنّه في ساحة الفنّ وحده، دون منافسٍ أو منازعٍ، ولذلك فقد غدا ينظر إلى الآخرين، من أدعياء الفن في عصره، وبخاصّة أولئك الذين ما انفكّوا يحاولون فرض شروط منافستهم عليه، من زاوية الدّهر الذي يمثّلون إحدى مصائبه، أو من زاوية الزّمن الرّديء (الدّهر) الذي يحاول فرض شروطهم على الشّاعر، وليس من زاويتهم هم أنفسهم كفنّانين موجودين على أرض الواقع، أو كأشخاص مقتدرين أو لهم حضورٌ فنيٌّ فعليٌّ مشهودٌ على أرض الواقع الاجتماعيّ أو التاريخيّ، وهذا يعني أنّ الشّاعر قد بات لا يعترف بوجود هؤلاء المنافسين، بل يعترف ـ فقط ـ بوجود من يحاول فرض منافستهم عليه، أي بوجود الزّمن الرّديء (الدّهر) الذي ما ينفكّ يحاول فرض شروط منافستهم عليه، على معنى أنّ الشّاعر يرفض الاعتراف بوجود أيّ منافس، أو مزاحم له في ساحة الفنّ والإبداع الشعريّ غير منافسٍ واحدٍ وحيدٍ، هو الدّهر الذي يحاول دوماً أن يفرض شروط أولئك المنافسين من أدعياء الفنّ، على الشّاعر.

ومن هنا رأينا المواجهة التي كان يفترض أن تحتدم بين أنا الشّاعر وهؤلاء المنافسين، أو المزاحمين، رأيناها مواجهةً محتدمةً بين أنا الشّاعر والدّهر، أو بين أنا الشّاعر والزّمن الرّديء الذي يحاول فرض شروط هؤلاء المنافسين على الشّاعر، وهي مواجهةٌ أخذ يتذرّع فيها الشّاعر بإمكانات

ممدوحيه من ذوي الأقدار في المجتمع عموماً (داخلاً فيهم عيّاش بن لهيعة)، من حيث إنّه يجعل من إمكانات الحضور الفعليّ الذي يتمتّع به هؤلاء الممدوحون في الواقع، إمكاناتٍ له في تَغْيِيبِ أولئك المنافسين عن الواقع عينه، أو في نفيهم عن ساحة المنافسة الفنيّة، وهذا يعني أنّه (الشّاعر) قد جعل من توافر شروط المدح في هؤلاء الممدوحين شرطاً لمدح ذاته؛ فلكي يثبت لنفسه أنّه واحدُ الدّهرِ، أي أنّه دون منافسٍ في ساحة الفنِ والإبداع، لقد أخذ يثبت لممدوحيه من ذوي الأقدار في المجتمع، أنهم من ذوي القدرة على فَلِّ شوكةِ منافسيه، وأنهم أهلٌ للتصّدي لمصائب الدّهر النّازلةِ به، أو التي يمكن أن تنزل به.

ومن هنا رأينا الشّاعر يقدّم الفعلَ البطوليَّ الصّادرَ عن الممدوح من هؤلاء في مواجهة الدّهر (تركت حطاماً منكب الدّهر) ليس فقط على الفعل المتوقّع صدوره عن الدّهر ضدّ الأنا (إذ نوى زحامي) وأنّما على فعل الأنا الشّاعرة نفسها في مواجهة الدّهر (لمّا أن جعلتُك منكبي)، وعلى نحو يؤكّد أنّ غرض الشّاعر من هذا التّقديم، ليس مجرّدَ إثباتِ أنّ هؤلاء الممدوحين من ذوي الأقدار لا يزالون يتمتّعون بقدرةٍ عاليةٍ على مواجهة الدّهر، والتّصدي لمصائبه النّازلة بالشّاعر، وإنّما التّمويه على المُخَاطَبِ من هؤلاء الممدوحين، ومحاولة إقناعه بأنّه لا يزال يتمتّع ـ عند الشّاعر ـ بصفاتٍ مدحيّةٍ تجعله جديراً باهتمام الشّاعر، وتقديمه على نفسه حتى على مستوى الخطاب، وإلاّ فإنّ الأصل، في خطاب الشّاعر المدحيّ، أنّه قد أخذ ـ على الأقلّ منذ نهاية هذا البيت ـ يطوي بساطَ المدحِ من تحت أقدام هؤلاء الممدوحين جميعاً، ليضعه ـ بالكامل ـ تحت أقدام ممدوحٍ واحدٍ وحيدٍ، هو لا أحد سوى الشّاعر المادح نفسه الذي ما فتئ يلحّ ـ في خطابه الشّعريّ ـ ليس فقط على تغييب الحضور الفعليِّ الذي يتمتّع به هؤلاء الممدوحون على أرض الواقع؛ كونهم من ذوي الأقدار في المجتمع، وإنّما على تغييب حضورهم الخياليّ، أو الفنيّ، أي الممنوح لهم في خيال الشّاعر، أو المتحقّق لهم في سياق قوله الفنيّ، ليستحضر الشّاعر ـ بدلاً عن ذلك ـ الغيابَ المفروض عليه هو نفسه

بالذّات؛ كونه - في منظور هؤلاء الممدوحين وسواهم - من ذوي القدرة، في المجتمع، على زعزعة المكانة التي يتمتّع بها هؤلاء الممدوحون، من ذوي الأقدار في المجتمع، والحطّ من أقدارهم.

ومن هنا رأينا الشّاعر، في خطاب هذه الأبيات الذي يجسّد أنموذجاً حيّاً لخطاب الضّد، يحلّ نفسَهُ - بالتّدريج - محلَّ المخاطَبِ من هؤلاء الممدوحين، لينسب إليها المزيّةَ وزيادةَ القدرِ دونه. ويتجلّى هذا، فضلاً عن ذلك، من جهة أنّ الشّاعر الذي كان قد أثبت لمخاطبه من هؤلاء (عيّاش بن لهيعة) حدث البطولةِ الخياليِّ الواقعَ منه على منكب الدّهر، حين كان قد قال: «إذ تركت حطاماً منكبَ الدّهر» قد عاد بعد ذلك مباشرةً، في سياق قوله: «نوى زحاميَ لمّا أن جعلتك منكبي» ليستلب نتيجةَ ذلك الحدث البطوليّ الواقع على منكب الدّهر، بجعله حدثاً واقعاً على منكب الدّهر من أجله هو نفسه (لنفي إمكانيّة مزاحمة الدّهر له) وحدثاً ناتجاً أو مترتّباً على الحدث الواقع منه على محدثه، أي على حَدَثِ جَعْلِ المُتَكَلِّمِ (الشّاعرِ) المُخَاطَبَ منكباً له، وكأنّ الشّاعر بهذا، إنّما أراد أن يجعل من دليل الحضور الخياليّ الذي أثبته للمُخَاطَبِ من ذوي الأقدار، في الخطاب دليلاً أكيداً وشاهداً حيّاً على ثبوت حضوره هو نفسه (الشّاعر) في الخطاب، وخارج الخطاب، من حيث إنّه (الشّاعر) قد أثبت لنفسه، في خطاب هذه الأبيات على الأقلّ، أنّه هو الذي أحسن اختيار هذا المخاطَب من بين مخاطَبين آخرين، كي يجعله في خدمته، وهو الذي أحسن استخدامه، أو التصرّف معه، حين جعل منه درعاً واقياً له من إمكانيّة مزاحمة الدّهر (أو الآخرين) له.

على أنّ ما يؤكّد هذا، من جهة ثانية، أنّ الشّاعر، قد قدّم - في سياق الجملة الأولى التي أثبت خلالها حضور المخَاطَب - الحَالَ (حطاماً) على صاحبه (منكب الدّهر) فقال: «تركتَ حطاماً منكبَ الدّهرِ» ولم يقل: «تركت منكب الدّهر حطاماً» ومن شأن هذا التّقديم، أنّه يوحي بأنّ إرادة الشّاعر قد تعلّقت أوّلاً في إثبات نتيجة الفعل البطوليّ المنسوب إلى هذا المُخَاطَبِ البطل،

بغضّ النّظر عمّن استهدفه ذلك الفعل، أو عمّن وقع ضحيّةً له، على معنى أنّ غرض الشّاعر الرّئيس، في هذه الجملة، إثبات حضور المخاطَب في الخطاب؛ إثبات حضوره فاعلاً فعلاً بطوليّاً محسومةً نتيجتُه سلفاً لصالحه، كفاعلٍ قادرٍ على الفعل؛ لأنّ معنى «تركت حطاماً»: حَطَّمتَ أو دمّرتَ، أو خَلَّفْتَ بعد معركة منكبَ الدّهرِ حطاماً... إلخ.

على أنّ الشّاعر، وبعد أن تحقّق له ما أراد من إثبات هذا الحضور الفاعل للمخاطَب في الخطاب، قد قام بعمليّة استلاب هذا الحضور المثبت، وجعله مجرّد دليل على حضوره هو نفسه لا أكثر، أي مجرّد دليل على ثبوت فرادته هو كشاعر، من جهة، وقدرته على استتباع الآخرين، مهما علا شأنهم، وإخضاعهم لشروطه، وكأنّي بالشّاعر، في هذا البيت، قد نظر إلى مخاطَبه هذا، من زاوية ما يمليه عليه وضعه الاجتماعيّ كمخاطَب فعليّ من ذوي الأقدار، تعوّد أن يُخَاطَبَ بما يليق بمقامه، أو بما يزيد من قدره في الآخرين، ثمّ عاد بعد ذلك، لينظر إليه من زاوية ما يجب أن يكون عليه وضعه الانطولوجيّ في سياق التّخاطب الفنيّ أو الإبداعيّ، أو في سياق علاقته به هو شخصيّاً كفنانٍ، يتوجّب عليه ـ ما دام فنّاناً حقيقيّاً ـ أن يملي عليه وعلى الآخرين ـ مهما علا شأنهم ـ شروطَه التي هي شروط الفنّ والإبداع، ولا شيء غير الفنّ والإبداع، وأنّ يحوّلهم، في سياق خطابه الفنيّ أو الإبداعيّ، إلى مجرّد أدواتٍ تابعةٍ له، أو إلى مجرّد أشياء/موضوعاتٍ/ أدواتٍ مسخّرةٍ لخدمة فنّه، أو إلى مجرّد ممكناتٍ لقوله الشّعريّ.

ومن هنا رأينا الشّاعر، في البيت الثّالث والأخير ـ ربّما من باب التّمويه على المخاطَب، ومحاولة صرف نظره عما كان قد أدلى به ضدّه، في نهاية البيت الثّاني من كلام يوحي أنّه (أي المخاطب) قد صار تابعاً له ـ رأينا الشّاعر في البيت الثّالث الذي يقول فيه:

وما ضيق أقطار البلاد أضافني ... إليك ولكن مذهبي فيك مذهبي

رأيناه يضحّي بالقول عن هذا المُخَاطَب: إنّه قد صار تابعاً له، على

حساب القول عنه، في هذا البيت: إنّه قد صار خاضعاً لشروط فنّه، وهو - بالذّات - ما جعله يعكس الآية - كما يقال - في عمليّة إثبات هذا المعنى؛ فبدل أن يثبت الشّاعر لنفسه - كما كان قد فعل في البيتين السّابقين - معنى الاستقلاليّة عن المخاطَب، أثبت لنفسه معنى التّبعيّة للمخاطَب؛ أنّه تابعٌ له أو مضافٌ إليه.

غير أنّه، في مقابل ذلك، أصرّ على نفي أن تكون هذه الإضافة أو التّبعيّة للمخاطَب، تَبَعِيَّةً ناجمةً عن شعوره بالحاجة الماديّة إليه، وأنّه لا وجود لغيره (ممن يمكن أن يسهموا في حلّ مشكلته إنْ كانت له حقاً مشكلةٌ أخرى غير مشكلة الفنّ) وإنّما لأنّه وجد فيه مادّةً مناسبةً لفنّه، من حيث إنّه (هذا المخاطَب) أكثر استجابةً من غيره لشروط فنّه المجسّد حريّته واستقلاله، أو من حيث إنّه أصلحُ من غيره لتجسيد مذهبه الخاصّ في قول الشّعر.

وهذا يعني أنها (تبعيّة المتكلّم للمخاطَب المعلن عنها، في خطاب البيت الأخير) تمثّل نوعاً من تبعيّةِ الفنّانِ لموضوع/مادّة فنّه، فهي تبعيّةٌ تعني التّخصص،كما تعني شدّة التصاق الفنّان بموضوع الفنّ، ومداومة النّظر فيه، واستغراق الجهد في تأمّله، وإعادة صياغته (تماماً كما هي علاقة النّحات بالتّمثال)، وعلى نحو يؤدّي في النّهاية، إلى إبراز براعة الفنّان، فهي إذن تبعيّةٌ تسمح للفنّان، بل تفرض على الفنّان التّدخل في موضوع فنّه، وإعادة النّظر فيه، بما يحقّق هدفَه الخاصّ من الفنّ، أو بما يجسّد رؤيته الخاصّة للفن، وهذا يقتضي أنها تبعيّةٌ محكومةٌ بمنطق الحريّة من جهة؛ حريّة الفنّان في اختياره لموضوعات فنّه، وحريّته في النّظر إلى موضوعات فنّه، والتّصرّف فيها بما يحقّق مصلحة الفنّ، ولذلك فهي غالباً ما تفضي إلى الاستقلاليّةِ، أو هي غالباً ما تحقّق معنى الاستقلاليّة للفنّان.

وكأنّي بالشّاعر، انطلاقاً من هذا، قد أخذ، في خطاب هذا البيت، ينفتح على مخاطَبه المفتوح (المتعدّد واللاّنهائي) قائلاً: لقد اخترتُ - بمحض

إرادتي ـ أن أبقى تابعاً لك، أو مضافاً إليك (مخلصاً لك) وما ذلك إلاّ لأنّي أريد أن أقول فيك، أو من خلالك، ما يجسّد استقلالي عنك، وتبعيّتك لي، أو لأنّي، بتعبير آخر، أريد أن أبقى واحد الدّهر وحدي، دون شريكٍ لي أو منازعٍ.

وهنا يكون الشّاعر قد أعاد ـ في خطاب هذا البيت ـ ما كان قد خاطب به، في البيت السّابق، ولكن بطريقة مختلفة، هي طريقة التّمويه على المخاطَب ـ وهذه الطّريقة المختلفة في القول، هي بعينها الطّريقة التي تجسّد مذهب الشّاعر أبي تمّام الخاصّ في قول الشّعر، وهي عينها الطّريقة التي جعلت منه ـ في عين نفسه على الأقلّ ـ ذلك الفرد الفريد، وهي بعينها الطّريقة التي أثارت ضدّه حفيظة الآخرين ـ بخاصّة منافسيه ـ ما جعله عرضةً لنقدهم وتجريحهم في حالاتٍ كثيرةٍ.

وبهذا يكون الشّاعر، في خطاب هذه الأبيات، قد اخترق إمكانات الحضور الفعليّ الذي يتمتّع به المخاطَب الفعليّ (عيّاش بن لهيعة) في واقع التّخاطب الاجتماعيّ أو التاريخيّ، بإمكانات اللّغة (باستخدامه لغة الغياب، أو باعتماده على تقنية تغييبه عبر لعبة الضّمائر) ليخترق إمكاناتِ اللّغة وإمكاناتِ المخاطَب الفعليّ بإمكانات الذّات، أي بإمكانات الخيال أو المخيّلة التي أعادت النّظر في مجمل الأشياء التي قصدها الشّاعر بوعيه، وأعاد توزيعها، في ملفوظ خطابه، على النّحو الذي تجلّى لنا في خطاب هذه الأبيات، ما جعل من خطاب الشّاعر، في هذه الأبيات، خطاباً كليّاً مفتوحاً؛ كونه من موقع انفتاح الشّاعر على الأنا والأنت والهو، في آنٍ معاً، أو على وضع الأنا في سياق علاقتها بكلٍّ من الأنت والـ«هو» (مرموزاً له بالدّهر)، وهو ما يسمح لنا بالقول، انطلاقاً من تصوّر أبي تمّام هذا، إنّ من أخصّ خصائص خطاب الضّد، عند أبي تمام، إضافةً إلى كلّ ما سبق:

ـ أنّه يمثّل ضرباً من الجدل بين الأنا والآخر، وبين الأنا واللّغة، وهذا يعني أنّه: عبارة عن تجسيد فنيّ حيّ لجدليّةِ الحضور والغياب بين أنا

المتكلّم في الكلام، وأنت المخاطَب من ذوي الأقدار، من جهة، وأنا المتكلّم أو المخاطِب وباقي أطراف العمليّة التخاطبيّة برمّتها، من جهة ثانية، إنّه بتعبير آخر، عبارة عن نظام تفاعل جدليّ (متبادل) بين أطراف العمليّة التخاطبيّة برمّتها.

2. 2. شكل النّفي السلبي

ويتمثّل هذا الشّكل في نفي الأنا للأنت، أو الأنتم من ساحة التّخاطب، أو بالأحرى، نفي الأنا لأناها من ساحة الحضور الفعليّ للأنت (كمخاطِبٍ فعليّ يتمتّع بحضورٍ فعليٍّ مهيمن) نفياً نهائيّاً، وبحيث يبدو خطاب الأنا، وكأنّه لم يعد خطاباً موجّهاً إلى مخاطَبٍ بعينه، بل يبدو وكأنّه قد غدا خطاباً موجّهاً إلى كلّ أحدٍ على الأطلاق. ويمكننا رؤية أنموذج لهذا في خطاب الشّنفري ممثّلاً في لاميّته (لاميّة العرب) التي يقول في مطلعها[1]:

أقيموا بني أمّي صدورَ مطيّكم فإنّي إلى قومٍ سواكم لأَمْيَلُ

فالشّاعر في خطاب هذه القصيدة، وإن بدا أنّه قد توجّه بخطابه إلى قومه (بني أمّي)، إلاّ أنّه، يعدّ في حقيقة الأمر، خطاباً موجّهاً ضدّ قومه، أو في مواجهة وضعه في إطار قومه الذين تخلّوا عن نصرته، وأخلّوا، من ثمّ، بواجبات الانتماء إليهم، ولذلك فإنّ خطاب الشّاعر هذا ينتهي، ليغدو مجرّد مونولوج داخليّ، أو مجرّد خطاب موجّه من الشّاعر إلى ذاته، أو من أناه إلى أناه؛ على الأقل، من أناه الفرديّة المفردة، أي التي أفردها القطيع، أو التي قطعت صلتها، بصورةٍ نهائيّةٍ بالجماعة، إلى أناه الجمعيّة الأخرى التي لا تزال تهفو أو تتطلّع إلى التوحّد بالجماعة.

ولذلك فقد تميّز خطاب الشّاعر الموجّه ضدّ قومه، في ملفوظ هذه القصيدة:

---

(1) ديوان الشنفري، إعداد وتقديم: طلال حرب، دار صادر، بيروت، ط1، 1996م: 55.

ـ أنّه من موقع الانفصام عن قومه، ورفض الانتماء إليهم، مقابل الانتماء إلى منظومة القيم التي آمن بها قومه، ورفعوها شعاراً، ولكنّهم عجزوا عن تمثّلها واقعاً. على معنى أنهم قد عجزوا عن الوفاء بما تفرضه عليهم تلك القيم من التزامات، أو بما ترتّبه عليهم من استحقاقاتٍ إزاء الفرد من أفرادهم، وهذا بعينه ما منح الكائن الشّاعر الفرد ـ المخاطِبَ في خطاب هذه القصيدة ـ حقّ التّمرّدِ والخروج على الكيان/الجماعة الخارجة أصلاً عن منظومة القيم، ومحاكمتها في ضوء ما تزعم أنها تؤمن به، أو تنتمي إليه من خطاب تلك القيم، ليمنحه ذلك، من ثمّ، حقّ التّأسيس لانتماءٍ جديدٍ إلى جماعةٍ أخرى جديدةٍ، من شأنها ـ حسب خطاب الشّاعر في القصيدة ـ أنها تتمثّل تلك القيم في حياتها اليوميّة، ولو لم يكن أفرادها من جنس أفراد القبيلة التي طالما انتمى إليها الشّاعر، لكن دون أن تحقّق له نصراً، أو ترفع عنه ضيماً، أو تردّ له اعتباراً.

ونفهم معنى الضديّة، أو معنى المواجهة مع وضعه الأنطولوجيّ في إطار قومه، من عددٍ من الظّواهر اللّغويّة الأسلوبيّة، لعلّ أبرزها:

1 ـ ظاهرة التّوجّه إلى قومه بالخطاب الآمر «أقيموا» ومطالبته إيّاهم، خلال هذا الفعل الآمر، بإقامة صدور مطيّهم استعداداً للرّحيل ومفارقة المكان؛ كونه قد غدا عنهم من الرّاحلين، وهو المعنى نفسه الذي ـ ربمّا ـ التقطه المتنبّي وعبّر عنه صراحةً حين قال مخاطباً سيف الدّولة:

إذا ترحّلت عن قومٍ وقد قدروا ألاّ تفارقهم فالرّاحلون همُ

2 ـ ظاهرة تحقيرهم والسّخريّة منهم، حين نسبهم إلى أمّه (بني أمّي) دون أبيه، فهو بهذه النسبة قد أخذ يوحي بموقفه السّاخر من قومه؛ كونهم قد خذلوه، أو فرّطوا بدم أبيه، ولم يساعدوه على الأخذ بثأره من قاتليه، فكأنّه أراد أن يقول: إنّ قومه أبناء علاّت (أولاد. . .)، ولا ينتمون إلى أصل واحد؛ إذ لو كانوا ينتمون إلى أصل واحد، هو الأصل الذي ينتمي إليه أبوه (المغدور به)، لما تخلّوا عن نصرته، ولثأروا له من قاتليه، إنّه بهذا

القول ينفي عنهم فكرة الأصل الواحد، لينفي عنهم، من ثمّ، شرف النّسب، وأن يكون لهم أصل، أو أن يكونوا أصلاء، لينفي عنهم، من ثمّ، أن يكون لهم عرضٌ يصان، أو كرامة وشرف.

3 ـ المبادرة بإعلان خلعه إيّاهم (نفيهم عن عالمه) بدل أن يبادروا هم إلى خلعه (نفيه عن عالمهم) كما كانوا قد فعلوا في الواقع، وإعلان رفضه إيّاهم أو التخلّي عنهم، وتسويغ هذا التخلّي بأنّه راجعٌ إلى رغبته في الانتماء إلى قوم آخرين، من غير جنسهم:

فإنّي إلى قومٍ سواكم لأميل..

4 ـ ظاهرة التّمويه على قومه، ويتجلّى هذا ـ على سبيل المثال ـ من جهة أنّه قال:

فقد حُمّت الحاجاتُ واللّيل مقمرٌ وشُدّت لطيّاتٍ مطايا وأرحلُ

5 ـ رفضه أن يكون تابعاً لأيّ كان، ولأيّ سبب؛ مقابل رغبته في استتباع الآخرين، وجعلهم مجرّد تابعين له، فهو من جهة أولى، يرفض أن يكون تابعاً للجماعة (للقبيلة) التي تستلب الفرد بشروطها، وتجعله مجرّدَ أداةٍ، أو مجرّد كائنٍ عضويٍّ وظيفيٍّ قطيعيٍّ ليس الا، وهو، من جهة ثانية، يرفض التبعيّة للآخر، بشكل عام، بوصفه الواهب المتفضّل عليه بالرّزق والمال:

وأستفّ ترب الأرض كي لا يرى له عليّ من الطّول امرؤٌ متطوّل

وهو، من جهة ثالثة، يرفض التبعيّة حتى للمرأة، بما في ذلك المرأة/ الزوجة التي تمثّل، بالنّسبة للإنسان، جزءاً منه، أو شطر كينونته الآخر:

ولستُ بعلٍّ شرّه دون خيره يروح ويغدو داهناً يتكحّل

ولا جبّأٍ أكهى مربٍ بعرسه يطالعها في شأنه كيف يفعل

فضلاً عن كونه يرفض التبعيّة لنمط الحياة المألوفة المحكومة بمنطق الاستقرار في المكان، وإشباع رغبات الجسد، وهذا يقتضي أنّه يرفض حالة الاستلاب الشّامل التي عانى منها الشّاعر في إطار قومه؛ الاستلاب بالنّظام

القبليّ الذي ما ينفكّ يستتبع الفرد للجماعة، ويجعله ـ كما أشرت آنفاً ـ مجرّد كائنٍ عضويٍّ وظيفيٍّ قطيعيٍّ، والاستلاب بشروط التّبعيّة للنّظام القبليّ، وبشروط التبعيّة للمكان، بوصفه المكان الذي تقيم فيه القبيلة، ويحتوي وجودها، لذلك فهو يتجاوز وضعه الانطولوجيّ في عالم قومه، أو في إطار الزّمكان الاجتماعيّ أو التاريخيّ، إلى وضعٍ له خارج هذا الزّمكان، في عالم بديل عن عالم قومه؛ هو عالم الحيوان المفترس الذي عبّر عنه الشّاعر بقوله:

ولي دونكم أهلون: سِيدٌ عملّسٌ وأرقطُ زهلولٍ وعرفاءُ جيأَلُ

هم الأهل لا مستودع السرّ ذائعٌ لديهم ولا الجاني بما جرّ يخذل

لذلك فالشّاعر يقيم من عالم الحيوان المفترس بديلاً عن عالم الإنسان الأليف أو الذي يفترض فيه أنّه كذلك.

2. 3. في مواجهة السّلطة المطلقة للمخاطَب والخطاب

على أنّ من شأن مقام التلفّظ أنّه قد يغدو أفق مواجهة وصراع بن الأنا واللاّ أنا أو بين الأنا والأنت (المخاطَب الفعليّ)؛ بما هو كائنٌ متسلّطٌ، أو بما هو رمز لسلطة قمعيّة مطلقة؛ بهدف نفيه وتقويض سلطته المطلقة التي ما ينفكّ يقمع بها الأنا (الجمعيّة) ويصادر حقّها في الحياة الحرّة الكريمة، على نحو ما يتجلّى في ملفوظ الشّهيد زيد الموشكيّ الآتي الذي توجّه به ضدّ الإمام يحيى حميد الدّين ونظام الإمامة المباد[1]:

فِنَاكَ أو نأخذَ الدّنيا بأيدينا أو يصبح العرش بالدّستور مقرونا

إنّا أمنّاكَ في أيّام غفلتنا حتى أفقنا فما أصبحت مأمونا

حيث نلاحظ أنّ الأنا المتلفّظة قد توجّهت بملفوظها، في هاتين البيتين، ضدّ من هو موجّه إليه في الأصل، أي ضدّ المخاطَب الفعليّ بخطاب

---

(1) زيد الموشكي شاعراً وشهيداً، عبد العزيز المقالح وآخرون، مركز الدّراسات والبحوث اليمني ـ صنعاء، دار الآداب ـ بيروت، ط1، 1984م: 104.

هاتين البيتين، ممثّلاً في الإمام يحيى حميد الدّين الذي عُدّ، في وعي المخاطِب الشّاعر، كما في وعي كلّ متعاطٍ للبيان في لحظة التوجّه إليه بملفوظ هذين البيتين، رمز الحضور الطّاغي أو المهيمن في واقع التّخاطب البلاغيّ المتداول في مراحل حكمه اليمن، أي في الفترة الممتدّة بين: 19م و1948م)، وذلك بهدف نفيه وتغييبه عن موقع الهيمنة الطّاغي في الواقع الاجتماعيّ أو التاريخيّ في اليمن إبّان مخاطبته بخطاب هاتين البيتين. وهذا يقتضي أنّ الأنا المتلفّظة قد توجّهت بملفوظ هذين البيتين:

1. ضدّ نظام التّوجيه البيانيّ السّائد، القائم على أساس تبعيّة المخاطِب (بوصفه المبيّن البيانيّ) للمخاطَب في خطابه، ونزوله عند إرادته، كي يتمكّن هو (المخاطِب) من فرض إرادته عليه، وهو ذاته النّظام الذي أسهم، بشكل مباشر، أو غير مباشر، في فرض شروط هيمنة هذا المخاطَب/الرّمز من رموز السّلطة المتوكليّة على واقع التّخاطب البيانيّ في اليمن، في اللّحظة التاريخيّة نفسها، وهو النّظام القائم على عدد من المبادئ والأسس أبرزها:

* تمايز المواقع...

* العلم والمعرفة بأقدار المبيَّن لهم أوّلاً، أي بمقامات السّامعين، أو المخاطبين بوصفها معرفةً بالمواقع الاجتماعيّة التي يحتلّونها في السلّم الاجتماعيّ.

* ثمّ العلم أو المعرفة بأحوال المبيَّن لهم ثانياً، أي بأغراض السّامعين أو المخاطَبين، وما يريدون، حتى يتمكّن من مخاطبتهم بمايريدون، ووفق ما يريدون[1] يقول صاحب العمدة[2]: «فغاية الشّاعر معرفة أغراض المخاطَب كائناً ما كان، ليدخل إليه من بابه، ويداخله في ثيابه، فذلك سرّ صناعة الشّعر، ومغزاه الذي به تفاوت النّاس وبه تفاضلوا...» «فالفطن الحاذق

---

(1) د.عبد الواسع الحميري: شعرية الخطاب: 14، 15.

(2) العمدة، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ط4، 1972م ج1، ص 199.

يختار للأوقات ما يشاكلها، وينظر في أحوال المخاطَبين، فيقصد محابّهم، ويميل الى شهواتهم، وإن خالفت شهوته، ويتفقّد ما يكرهون سماعه فيتجنّب ذكره[1]».

* ثمّ العلم والمعرفة بأحوال المعاني اللاّئقة بمقامات المخاطَبين في أحوالهم المختلفة؛ باعتبار أنّه لا يجوز ـ في هذا الوعي ـ «أن يكلّم سيّد الأمة بكلام الامّة، ولا الملوك بكلام السّوقة[2]».

* ليس هذا فحسب، بل يجب على المبيّن البيانيّ (الخطيب أو الشّاعر) أن يحيط علماً بمعاني كلام العرب بوجه عام، وذلك حتى لا يقع في خطأ الخروج عن مبدأ اللياقة في مخاطبة الآخر من ذوي الأقدار[3].

2. وضدّ نظام التّركيب النّحويّ أو المعياريّ.

3. وضدّ نظام الدّلالة أو الإيعاز بالمعنى المراد.

وهذا يقتضي أنّ الأنا المتلفِّظة، قد توجّهت بملفوظها، في هاتين البيتين، ضدّ نظام العلاقة القائمة، بالفعل، في الوعي البيانيّ السّائد لحظة إنتاج/تلقّي ملفوظ هاتين البيتين، بين طرفي العمليّة التّخاطبيّة الرّئيسيين (المخاطِب الشّاعر والمخاطَب الفعليّ؛ ممثّلاً في الإمام يحيى حميد الدين، بوصفه رمز الحضور الفعليّ في ساحة التّخاطب اليمنيّة إبّان حكمه، وقيام مملكته، وطرف المخاطِب (الشّاعر) الذي يفترض أنّه لا يزال يحتلّ موقع المخاطِب البيانيّ (الخطيب)، أي العليم بمقام مخاطَبه (وأنّه من ذوي الأقدار) وبحاله، وبما يصلح حاله في ذلك المقام، وبين الطّرف المخاطِب والطّرف المخاطَب ومقام التّخاطب، بوصفه مقام تبعيّة وإذعان، أو مقام تبعيّة واستتباع، لكنّه استحال في ملفوظ هذين البيتين مزيجاً من التهكّم والسّخريّة والتّهديد.

(1) نفسه 223.
(2) الجاحظ في البيان والتبيين، تحقيق حسن السندوبي، دار الفكر، بيروت(د.ت): 1/116.
(3) شعرية الخطاب: 15.

ويتجلّى هذا التحوّل في ملفوظ خطاب الذّات، من جهة أنّه (الشّاعر المتلفّظ) قد استحضر، في ملفوظ هاتين البيتين، مخاطَبه ـ الإمامَ يحيى (بوصفه رمز السّلطة الطّاغية في اليمن) ليُغَيِّبه، أو ليقوم بعمليّة نفيه وتغييبه عن عالم التّلفظ/الخطاب، ليتمّ، في ضوء ذلك، وبسببه، نفيه وتغييبه عن عالم الواقع الاجتماعيّ أو التاريخيّ (المتخاطب فيه) الذي لا يزال يفرض حضوره فيه.

يؤكّد هذا أنّ الأنا المتلفّظة قد وضعت رمز السّلطة الطّاغية ـ المتلفّظ إليه، إزاء ثلاثة خيارات فقط، كلّ واحد منها يعدّ أسوأ من الآخر، وأثقل على نفسه منه. وقد عبّر عن الخيار الأوّل بقوله: «فِناك» بفتح الفاء، من الفَنَاءِ، نقيض الحياة (وهو الموت)، أو بكسر الفاء (فِنَاكَ)، وعلى فرض أنّ الكائن المتلفّظ في كلام البيتين أراد «فَنَاك» ـ بفتح الفاء، فإنّه يكون قد دعا على مخاطَبه/رمز السّلطة (الإمام) بالموت وسرعة الزّوال، بدل أن يدعو له بالعافية وطول العمر.

أمّا في حال كان أراد (فِنَاك) ـ بكسر الفاء، فإنّ الكائن المتلفّظ يكون حينئذ قد تهكّم عليه، وسخر منه؛ لأنّ من شأن توجّه المخاطِب إلى هذا المخاطَب الرّمز بمثل هذا الملفوظ السّاخر؛ المتضمّن معنى قوله له: الزم فِناكَ، أو الزم حدودك، أو حدود سلطتك، وما تملك، وإيّاك أن تتجاوز تلك الحدود ـ أن يوحي بأشياء مهمّة كثيرة أهمّها:

ـ حقيقةَ المخاطَب الرّمز الذي يتوجّه إليه ملفوظ هذا الخطاب، وأنّه (المخاطَب) لا يمكن أن يكون إلاّ بمثابة الإنسان الجاهل، المغرور، الأحمق، الميّال ـ بطبعه ـ إلى العنف والعدوان على الآخرين، لا لشيء إلاّ لأنّه يجهل قدر نفسه، أو لأنّه بالأحرى يجهل حدود ما له على الآخرين، جَهْلَهُ بحدود ما للآخرين عليه؛ فأنت، كما نعلم، لا يمكن أن تخاطب أحداً بمثل هذا الملفوظ إلاّ إذا كان ذلك الذي تستهدفه بالخطاب، قد بلغ من الجهل والغرور والسّفه والطّيش والجنون والرّغبة في العدوان على الآخرين، أو في الانتقام منهم، وفرض السّيطرة عليهم حدّاً يجعلك تفقد فيه ثقتك، وفي كلّ

ما يصدر عنه من تصرّفات، ويجعلك تنتظر منه العدوان في أيّة لحظة، عند ذلك، وعند ذلك فقط، قد تجد نفسك مضطرّاً لمخاطبته بمثل ما خاطب الشّاعر مخاطبه، وبما يوحي أنّ الشّاعر لم يكن ليتوجّه إلى الإمام بمثل هذه العبارة (فِناكَ) لولا شعوره بأنّ الإمام يحيى/المخاطَب الفعليّ بخطاب العبارة، قد غدا من الجهل والحمق والخفّة والطّيش والرّغبة في استعباد الآخرين أو التّنكيل بهم، بحيث صار يشكّل خطراً حقيقيّاً يتهدّد حياته، وحياة كلّ الأحرار؛ فهو يتوجّه إليه بمثل هذا الخطاب، أملاً في درء العدوان المتوقّع منه عليه في أيّة لحظة، ومن باب تنبيهه وزجره، حتى لا يتمادى فيما يحذر الشّاعر أن يقع فيه[1].

على أنّ اللاّفت في ملفوظ هذه العبارة، أنّ الشّاعر قد اختار أوّلاً لفظ «الفِنَاءِ» الذي نعتقد أنّهّ بكسر الفاء؛ فناء الدّار أو المنزل للدّلالة على حدود ما يملك المخاطَب من سلطة على الآخرين (المخاطب لأجلهم)، ثم أضاف هذا اللّفظ (الفناء) إلى المخاطَب مباشرة، وليس إلى شيء آخر، يمكن أن تربطه به علاقة من نوع ما، كالملكيّة أو المكانيّة، فقال: «فِناكَ» ولم يقل: فِناء دارك، أو فناء قصرك، أو عرشك، أو حدود سلطتك وما تملك، كلّ ذلك ليوحي بحقيقة موقفه السّاخر منه، وأنّه إنما أراد أن يُغَيِّبَه، أو أن يُشَيِّئَهُ، بالأحرى، أي أن يجعله بمثابة الشّيء (الدّار) له فناء؛ ساحة تحيط به، أو تتسّع أمامه، فتكون له بمثابة الحدّ الذي لا يصحّ منه أن يتجاوزه، أو أن يصير إلى غيره، وكأن الكائن المتلفّظ بهذا، إنما أراد أن يستلب من هذا المخاطَب المتجبّر إرادة التّجَبّر، أو أن يجعل منه متجّبراً بالفطرة أو بالطّبيعة، أي دون إرادة منه، ولا وعي.

يؤكّد هذا، من جهة ثانية، أنّ السّياق الذي فرض على الشّاعر استدعاء مثل هذا اللفّظ «الفناء» مضافا إلى المتلفّظ إليه، هو سياق التّنبيه

---

(1) ينظر: د.عبد الواسع الحميري: الموشكي وخطاب الضد، سلسلة أعلام اليمن(2) كتاب تذكاري يصدر عن كلية الآداب والألسن ـ جامعة ذمار، ط1، 2003م: 111.

والزّجر، أو سياق التّحذير والطّلب، بمفهومه العام والشّامل؛ بحيث يشمل، بالنّسبة للتّنبيه، تنبيه المخاطَب (رمز السّلطة المتجبّر) من غفلته؛ بمعنى تنشيط حركة الوعي، أو حواسّ الإدراك لديه؛ بحيث يكون بمقدوره إدراك حقيقة سلوكه المتجبّر، وعواقب ذلك السّلوك، كما يشمل تنبيهه إلى ما يجب عليه فعله تجاه ذاته، وتجاه الآخرين الذين يفترض أنّه مسؤول عن حفظ أمنهم واستقرارهم.

أمّا بخصوص الطّلب، فيشمل طلب القيام بفعل ما يجب عليه فعله، كما يشمل طلب الكفّ عن فعل ما لا يجب، أو ما لا يجوز له فعله، وهذا يقتضي القول: إنّ المتلفّظ/الشّاعر قد انطلق في ملفوظ هاتين البيتين، من موقع التّنبيه والزّجر، أو من موقع الإغراء والتّحذير، في آنٍ معاً، أعني من موقع من يُرَغّب ويُرهّب، من يحثّ ويهدّد أو يحذّر، في آنٍ معاً، فهو، من جهة، يحثّ مخاطبه ويغريه بضرورة التعرّف على نفسه، ولزوم حدوده؛ لأنّ معنى قوله: «فِناكَ» الزم فِناكَ، حدود ما تملك، أي حدود سلطتك التي يمنحك إيّاها الشّعب، أو التي يجب أن يحدّدها لك الشّعب عبر دستور يرتضيه، ويصبح نافذاً بمجرّد إقرار الشّعب له، لكنّه، من جهة ثانية، يحذّره من عاقبة الجهل بنفسه، وتجاوز تلك الحدود، وكأنّ الشّاعر بهذا إنّما أراد أن يقول لمخاطبه: اعرف نفسَكَ، والزم حدودَكَ، وإلاّ عرّفناك من أنت، ومن تكون؛ فأنت، في الحقيقة، لست سوى واحد منّا، وقوّتك التي ما تفتؤ تغريك بالتّنكيل بنا، أو بالتّمادي في التجبّر علينا، وظلمنا، لن تغني عنك نفعاً، ولن يكون بمقدورها ـ مهما تعاظمت ـ أن تحميك من غضبتنا عليك، إن نحن غضبنا عليك، وقرّرنا انتزاع حقّنا، في السّلطة، منك، أو في تنظيم علاقتنا بك.

ومن هنا جاء قوله، بعد ذلك مباشرة: «أو نأخذ الدّنيا بأيدينا» فهذا القول، لا يوحي فقط بتحوّل الشّاعر المخاطِب من موقع التّنبيه والطّلب، إلى موقع التّهديد السّافر والمباشر للمخاطَب، والتّلويح باستخدام القوّة ضدّه، إن

هو تجاوز حدوده، ولم يلزم فناه، بل يوحي، فضلاً عن ذلك، بأنّ خطاب السّخرية والتّهديد الموجّه ضدّه، قد جاء من موقع انتماء الكائن المخاطِب إلى الجماهير اليمنيّة التي تعبّر عن موقفها، أو التي يفترض أنّه يتكلّم إلى المخاطَب باسمها؛ فهو خطاب موجّه باسم الأنا الجماعيّة؛ أنا الأمّة اليمنيّة أو أنا الشّعب اليمنيّ الذي ما يفتؤ يتعرّض لبطش وجبرّوت السّلطة المتوكليّة ممثّلةً في رمزها الإمام يحي، ولذلك فقد قرّر هذا الشّعب الذي يتكلّم الشّاعر بلسانه، أن يضع حدا لطغيان هذه السّلطة، وأن يمارس حقّه الطّبيعيّ، ليس فقط في اختيار رمز السّلطة التي يجب أن تحكم، وإنّما في اختيار الطّريقة التي يجب أن يحكم بها.

وهذا يقتضي القول: إنّ من شأن خطاب الشّاعر في هذه العبارة أنّه من موقع انتماء الكائن المخاطِب إلى الأنا الجمعيّة للجماهير اليمنيّة التي من شأنها أنها وحدها صاحبة الحقّ في اختيار حكّامها أو عزلهم، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنها الأنا الوحيدة القادرة على فرض إرادتها على الآخرين مهما طغوا وتجبّروا. لذلك قال الشّاعر «أو ناخذ الدّنيا بأيدينا» ولم يقل: أو نأخذ السّلطة، أو ننتزع منك العرش، ليشير، من جهة أولى، إلى هشاشة السّلطة المتوكليّة التي يهدّد الشّاعر بأخذها أو انتزاعها من المخاطَب، وليشير، من جهة ثانية (باختياره لفظ الدّنيا) إلى عموم ما تقوى الأنا الجماعيّة على أخذه، أو على انتزاعه من أيّ كان، وليشير، من جهة ثالثة، إلى ما إِشارت إليه الآية الكريمة ﴿قَالُوا نَحْنُ أُولُوا قُوَّةٍ وَأُولُوا بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ﴾[1] من قوّة اليمانيّين وقدرتهم قديما وحديثا على انتزاع حقّهم من ظالمهم، مهما طغى وتجبّر.

على أنّ الشّاعر قد قال بعد ذلك: «أو يصبح العرش بالدّستور مقروناً» ولم يقل: إنّنا سنحدّ من صلاحياتك كإمام بالدّستور، أو إنّنا سنلجأ إلى

(1) سورة النمل، الآية: 33.

وضع دستور ينظّم العلاقة التي يجب أن تكون بيننا وبينك، وإنّما قال: «أو بالدّستور مقروناً» بما يشير إلى أنّ مهمّة الدّستور، في منظور الشّاعر، لا تنحصر فقط، في الحدّ من صلاحيّات المخاطب/الإمام كحاكم يصبح العرش أو كفرد متسلّط، بل يجب أن تتعدّى حدود ذلك، ليحدّ أو ليحدّد طبيعة النّظام نفسه الذي يجب أن يستند إليه في عمليّة الحكم، ومن هنا جعل العرش - بوصفه مكان جلوس الملك، أو موقع ممارسة السّلطة - هو المستهدف أو المهدّد بعمليّة اللّجم بسلطة الدّستور المعبّر عن إرادة الشّعب اليمنيّ.

وكأنّ الشّاعر بهذا قد أخذ يتّهم عرش الإمام بالجموح، لا الإمام الجالس عليه. على أنّ المراد بالعرش، في خطاب الشّاعر، نظام السّلطة القائم على الوراثة، والمستند إلى القول بفكرة الحقّ الإلهيّ في الحكم، وفي هذا إشارة إلى أنّ خطاب الشّاعر قد غدا خطاباً موجّهاً ضدّ الإمامة «التي وجدت نفسها، كما يقول الدّكتور المقالح، في مواجهة مباشرة مع الشّعب، ومع العصر، في آنٍ معاً».

غير أنّ السّؤال الذي يطرح نفسه، في هذا السّياق:

لكن هل كان خطاب الشّاعر الموشكي حقاً خطاباً موجّهاً ضدّ الإمام يحيى كشخص؟ أم ضدّ الإمامة كنظام، أو كطريقة في حكم اليمن؛ قائم على توارث السّلطة، ويستند، في الوقت نفسه، إلى فكرة الحقّ الإلهيّ في الحكم؟ هل كان الشّاعر يتوجّه بخطابه ضدّ الإمام كشخص عاجز عن تمثّل قيم الإمامة؟ أم ضدّ الإمامة كنظام يرفضه الشّاعر، ويسعى إلى تغييره، أو إلى استبداله بنظام آخر دستوريّ، أو جمهوريّ؟

إنّ من ينعم النّظر في خطاب الشّاعر، بشكل عام، يدرك أنّه كان - في آنٍ معاً - خطاباً موجّهاً ضدّ الإمامة، وضدّ الإمام؛ ضدّ الإمامة كنظام ظلاميّ متخلّف، وضدّ الإمام يحيى كرمز لذلك النّظام الظّلاميّ المتخلّف، ومن ثمّ، ضدّ الإمامة كواقع مفروض على الشّعب اليمنيّ، أو كنظام حكم

مستبدٍ وجائرٍ في اليمن، وضدّ الإمام كرمز لذلك الواقع المفروض على الشّعب اليمنيّ، أو لذلك النّظام المستبدّ الظالم[1].

2. 4. جدل الأنا/الآخر

على أنّ من شأن مقام التلفّظ، أنّه قد يغدو أفق مواجهةٍ وصراعٍ بين الأنا المتلفّظة واللاّ أنا، أو بين الأنا والآخر، بوصفه المختلف عن الأنا هويّةً وثقافةً، على نحو ما نلحظ ذلك في ملفوظ خطاب محمود درويش في قصيدته[2]:

«خطبة الهنديّ الأحمر – ما قبل الأخيرة – أمام الرّجل الأبيض»

إذ يوحي عنوان هذه القصيدة، بصياغته الحاليّة، بجملة من الأمور، أبرزها:

* أنّ أطراف العمليّة التخاطبيّة، في خطاب درويش، لاسيّما في هذه القصيدة، هي بعينها أطراف المواجهة والصّراع، بمستوييه: الثّقافي (الشّعري) والحضاريّ، أي على مستوى الخارج، في الواقع الاجتماعيّ أوالتاريخيّ، وعلى مستوى الدّاخل، في عالم الخيال والإبداع الشّعري، لذلك فالصّراع، في خطاب هذه القصيدة، إنّما يدور بين الكائن المتكلّم في كلام القصيدة، والمخاطَب، من جهة، وبين الكائن المتكلّم وإمكانات كلامه/خطابه، من لغة وفكر وخيال، من جهة ثانية، أي بين الأنا المخاطِب والأنت المخاطَب، من جهة، وبين الأنا المخاطِب وإمكانات الأنا من لغة وفكر وخيال، من جهة ثانية.

وهذا يقتضي أنّ الكائن المتكلّم، في كلام هذه القصيدة، قد أخذ يماهي بين أطراف العمليّة التخاطبيّة في خطابه، وأطراف الصّراع في الواقع

---

(1) الموشكي وخطاب الضدّ، مرجع سابق: 115.
(2) أحد عشر كوكباً، على آخر المشهد الأندلسي، دار الجديد، بيروت، ط أولى1992م: 37.

الاجتماعيّ أو التّاريخي، بعد أن أحال أفق التّخاطب أو ساحته، ساحةَ توتّرٍ وصراعٍ بين هذه الأطراف جميعاً، وهذا يعني أنّ خطاب درويش، في خطبة الهنديّ الأحمر، قد غدا يجسّد حضور الخارج؛ ممثّلاً في واقع الصّراع التاريخيّ مع الآخر (على أرض أمريكا وفلسطين) وانفجاره في عالم الدّاخل.

* أنّ هذه القصيدة، قد وسمت بالخطبة، أو قل: قد نسبت إلى جنس من القول، هو جنس القول الخُطَبَوِيّ المشروط بحضور أطراف العمليّة التخاطبيّة حضوراً متكافئاً، أي المشروط بحضور مخاطِبٍ بعينه، في حضرة مخاطَب بعينه، في سياق بعينه، لتحقيق غاية بعينها، وإجراء الخطاب على أساس ذلك، أي وفق شروط التّعيين، واستحضار الهويّة الخاصّة بكلّ طرف من أطراف هذه العمليّة على حِدَة، كما سبق تفصيل القول في هذا.

* أنّ الآخر بوصفه المختلف عن الأنا هويّةً وثقافةً، قد احتل - في خطاب هذه القصيدة - موقع المخاطَب المباشر أو الفعليّ، أي موقع الحضور المشارك لحضور الكائن المتكلّم، وبما أنّ الآخر قد احتلّ موقع المخاطَب المباشر، في خطاب هذه القصيدة، فهذا يقتضي تحوّل فضاء التّخاطب في القصيدة، فضاء مواجهة وصراع مباشر مع هذا المخاطَب، وهي مواجهة يفترض أنها تقوم على المحاججة والمكاشفة بجرائمه التي ارتكبها في حقّ المخاطِب القناع (ممثّلا في الهنديّ الأحمر) وقومه، وفي حقّ المخاطِب المُقنّع وقومه (ممثّلاً في الشّاعر الفلسطينيّ محمود درويش).

* ولأنّ المخاطَب الفعليّ، في خطاب هذه القصيدة، هو الآخر بوصفه المختلف هويّةً وثقافةً؛ فهذا يقتضي أنّه مَنْ تربطه بالأنا علاقة نفي وصراع، في الأصل؛ بحكم أنّه يسعى دوماً إلى إقامة وجوده الثّقافيّ والحضاريّ على أنقاض وجود الأنا الثقافيّ والحضاريّ. إنّه إنسان الحضارة الغربيّة القائمة على أساس التّميز بين البشر بمقتضى اللّون أوالجنس.. وهذا يعني أنّ من شأن خطاب القصيدة، أنّه يعدّ خطاباً موجّهاً من إنسان الحضارة الشرقيّة البدائيّة أو الرّوحيّة (أو من الإنسان البدائيّ المتوحّد بالطّبيعة؛ الذي يعبد إله الطّبيعة

المتجليّ في كلّ شيء من أشيائها) إلى إنسان الحضارة الغربيّة الماديّة الباطشة بإنسان تلك الحضارة.

وعليه، وانطلاقاً من كلّ ما سبق، يمكن القول: إنّ من شأن عنوان القصيدة، بصيغته الحاليّة: «خطبة الهنديّ الأحمر ـ ما قبل الأخيرة ـ أمام الرّجل الأبيض» أنّه يضعنا في مواجهة خطاب من شأنه:

* أنّه أوّلاً: عبارة عن خطبة، أي عن قول منسوبٌ إلى الخُطبَةِ، ومحكوم بشروطها: إنتاجا وتلقياً.

* وأنّه ثانياً: عبارة عن خطبة لخطيب من شأنه أنّه ينتمي إلى جماعة تاريخيّة مسحوقة (الهنود الحمر) ما يعني أنّه ليس هو محمود درويش (الشّاعر)؛ صاحب العمل/الدّيوان الذي توجد في إطاره القصيدة، بل هو الهنديّ الأحمر الذي تلبّسه الشّاعر محمود درويش كقناع له. ما يعني أنّنا ـ في حال أخذنا الكلام على ظاهره ـ أمام عمليّة نقل لكلام الآخر (الهنديّ الأحمر)، لا أمام عمليّة إبداع لقصيدة، هي قصيدة محمود درويش. وهذا يعني:

* أنّه ثالثاً: عبارة عن خطيب من شأنه أنّه مأزوم، روحيّاً وحضاريّاً، بحكم أنّه يعاني هو وقومه النّاطق باسمهم من وضعيّة استلاب روحيّ وتاريخيّ؛ داخليّ وخارجيّ لحقوقهم التاريخيّة في الحياة الحرّة الكريمة على أرضهم، ولذلك فنحن نفترض في هذا القول/الخطبة، أنّه سيتضمّن دفاعاً عن تلك الحقوق، لاسيّما وأنّه موجّه إلى الرّجل الأبيض، أو إلى من يمثّل رمزاً لمستلب تلك الحقوق، أي لغاصب الأرض وقاتل الإنسان، ما يعني أنّ ملفوظ هذه الخطبة قد جاء لمواجهة خَطْبِ الاحتلال، ومصادرة حقوق الخطيب وقومه، فهو من استدعاء وضع الخطيب وقومه، في سياق معاناتهم خَطْبِ احتلال الغازيّ الأوربيّ. .لذلك فهي تأتي في إطار سلسلة متتالية من الخطب (ما قبل الأخيرة).

* على أنّ من شأن هذا كلّه، أنّه يجعلنا نتصوّر أنّنا أمام خطبة رسميّة؛

عقليّة أو استدلاليّة؛ رسميّة بحكم أنّ الكائن المخاطَب فيها، هو من يمثّل - بالنسبة للمخاطِب - بالكسر - رمزَ السّلطةِ السّياسيّة القمعيّة التي يمثّلها الرّجل الأبيض (رمز الحضارة الماديّة الباطشة) في أمريكا، واستدلاليّة، من جهة أنها تتضمّن المطالبة بحقوق الخطيب وحقوق قومه على المخاطَب الرسميّ، ولذلك فهي تقوم على اختيار الحجج والبراهين المثبتة لهذا الحق، أي على منطق العقل المؤدّي إلى الاقناع والاقتناع.

وهذا يقتضي أنّنا قد صرنا، في خطاب القصيدة، أمام خطاب مقموع من جهتين: من جهة المخاطَب الرّسميّ، وما يتطلّبه من شروط في مخاطبته، ومن جهة العقل بقوانينه الصّارمة، على معنى أنّه (خطاب القصيدة) قد غدا مقموعا بشروط المخاطَب (الخاص) من جهة، وبشروط العقل السّاعي إلى إقناع هذا المخاطَب الخاص بحقوق المخاطِب الجمعيّ عليه، من جهة ثانية.

وتتمثّل هذه الشّروط، في مجملها، في وضوح الغرض والشّفافية، ووصول الفكرة إلى المخاطَب مباشرة، من غير كدّ أو إعمال ذهن، وهذا يقتضي أن تكون اللغة المستخدمة في الخطاب، شفّافةً، إشاريّةً، تحيل على المعنى المراد إيصاله إلى المتلقي مباشرة، ودون وسيط من فكر أو خيال، وأن تتمّ عمليّة الاستخدام لتلك اللغة الإشاريّة، وفق سنن التّخاطب المتّفق عليها بين أفراد المجموعة البشريّة التي ينتمي إليها المتخاطبون، ومحكوم بشروط العقل السّاعي إلى إقناع هذا المخاطب الرسميّ بضرورة منحه حقوقه السّليبة، ومن أهمّ تلك الشّروط - كما يفترض - :

* توخّي الحكمة، والترفّق في القول؛ باعتبار أنّ السياق هو سياق دفاع عن حقوق، ومطالبة بحقوق.

* توخّي الدّقة في اختيار المصطلحات الرسميّة، والخاصّة بأوصاف المخاطَبين الرّسميين، وكذلك الدّقة في اختيار مفردات اللّغة التي بها يخاطِب.

* فهو إذن خطاب موجّه باسم جماعة المظلومين المحرومين من أبسط حقوقهم المشروعة في الحياة الحرّة الكريمة على أرضهم، على معنى أنّه موجّه من

الهنديّ الأحمر، أو من محمود درويش الذي تلبّسه كقناع له، باسم الجماعة الإنسانيّة التي ينتمي إليها كلّ منهما، على السّواء، أي باسم جماعة الهنود الحمر، وباسم الفلسطينيّن، بوصفهم جميعاً الجماعة الإنسانيّة الضحيّة، أي التي وقع عليها الظّلم والعدوان من قبل جماعة بشريّة أخرى؛ تعدّ طارئةً أو غازيةً، غير أصيلة. وهذا يقتضي أنّ من خصائص ملفوظ القصيدة/الخطبة:

* أنّه في الأصل، ملفوظ شفاهيّ، ولأنّه، في الأصل ملفوظ شفاهيّ،

فهذا يقتضي:

- أنّه ملفوظ موجّه توجيهاً مباشراً من متلفّظ بعينه، هو إنسان الحضارة الشرقيّة الذي يتعرّض للإبادة الجماعيّة (حضارة الهنود الحمر) إلى مخاطَب بعينه، هو إنسان الحضارة الغربيّة - الأوربيّة (الرّجل الأبيض) الذي ما انفكّ يقيم وجوده الثّقافيّ والحضاريّ على أنقاض وجود ذلك الإنسان وحضارته، في سياق بعينه، هو سياق مواجهة الخَطْبِ النّازل به وبقومه، ومن ثمّ، فهو سياق المواجهة والصّراع - بالكلمة - بين إنسان هذه الحضارة المسحوقة، وإنسان تلك الحضارة الماديّة الباطشة[1] لتحقيق غاية بعينها، هي التّحرّر والانعتاق من ربقة التبعيّة للمخاطَب المستعمر.

---

(1) على أنه يجب الإشارة هنا إلى أن الهنود الحمر قد تعرضوا كشعب لحملات إبادة استهدفت وجوده التاريخي والحضاري، إذ لم يتم تشريدهم عن أرضهم فحسب، بل تم إحراق كل ما له صلة بتاريخهم وآدابهم وفنونهم السابقة على يد الأوروبيين (من شعر الهنود الحمر/ تر: إقبال حسون، منشورات الصمود العربي، قبرص ط1، ص7، 8.
فمنذ العام 1533م كانوا عرضة لحملات إبادة وتشريد وتمييز وحرمان وبطالة ومسخ للهوية وللتراث، فقد قام المحتلون الأسبان بانتزاع الهنود الحمر من مجتمعاتهم السكنية، ومصادرة أراضيهم الزراعية، وأسكنوهم في معسكرات للعمل الإجباري(ص: 16) لذلك وجدوا أنفسهم في مواجهة عملية مسخ تامة لتراثهم وثقافتهم التي وجدوا فيها ما يعينهم على المقاومة، ذلك الجدار الذي يمتد عميقاً في التاريخ وفي روحهم، تلك الجذوة التي لم تنطفئ رغم كل محاولة مسخ الهوية.
على أن من يقرأ قصائد شعراء الهنود الحمر، وكذلك الملاحم التي كتبت في العهد الكولونيالي، يجد أفكار الهنود الحمر القدماء عن وحدة الوجود، والنظرة الوحدانية للعالم، تلك النظرة التي تمتزج مع الشك وفقدان الأمل واليأس(نفسه: 17.

غير أنّ هذا ما يفترض أنّ هذه القصيدة - الخطبة قد قالته، أو جسّدته - بالفعل - خلال بنيتها الظّاهرة والمضمرة، بحكم أنّه مما يعليه منطق العنوان بصيغته الحاليّة.

أمّا ما تقوله القصيدة في الواقع، أو تجسّده بالفعل، فيختلف، بل يتناقض - ربّما - كليّاً مع ما يوحي به عنوانها.

حيث نلاحظ على خطاب الشّاعر، في هذه القصيدة، من خلال تأمّلنا في مقاطعها السّبعة:

* التّوجيه غير المباشر؛ لأنّه من جهة أولى، عبر قناع الهنديّ الأحمر الذي تلبّسه درويش، كقناع له، أو قل: إنّه موجّه، في الأصل، من أنا الشّاعر محمود درويش (باسم أناه الفرديّة والجماعيّة) إلى من يمثّل رمزاً لاحتلال الأرض الفلسطينيّة، غير أنّ الشّاعر محمود درويش، لم يتوجّه بخطاب قصيدته إلى مخاطَبه ذاك، بشكل مباشر، أي من غير وسيط، بل توجّه به، عبر قناع الهنديّ الأحمر الذي تلبّسه كقناع له، ليقول، من خلاله، وضعَه الأنطولوجيّ الجمعيَّ المأزومَ، ولأنّه من جهة ثانية، ليس موجّهاً إلى مخاطَب بعينه، هو - فقط - من قال لنا درويش، في عنوان النّص: إنّه الرّجل الأبيض، مَنْ يمثّل رمزاً للإنسان الأوروبيّ الغاصب للأرض القاتل للإنسان.

على أنّ من يتأمّل في مقاطع القصيدة، ويفكك بنية خطابها، بشكل عام، قد يصل إلى نتيجة مفادها:

* أنّ خطاب القصيد، يعدّ خطاباً غير موجّه، في الأصل، أو هو خطاب موجّه، لكن باسم الرّؤيا، وليس باسم الرّائي أو الرّؤية؛ فرديّةً كانت أم جماعيّةً. إنّه موجّه باسم عالم الرّؤيا الذي يتحقّق رؤيته، أو رؤيا الأنا له: الآن - هنا، لحظة القول الكتابيّ، لا باسم ما يمكن رؤيته: بعد الآن - هناك، إنّه موجّه باسم العالم الذي يتحوّل ويصير: الآن - هنا، في سياق رؤيا الأنا له، لا باسم الشّخص الذي يُحوّل العالمَ ويصيرّهُ، يؤكّد هذا، من جهة أخرى:

* أنّه قد يغدو - خلال تطوّر أحداث القصيدة - خطاباً موجّها إلى بعض كائنات الطّبيعة المتحوّلة في عالم رؤيا القصيدة، أي إلى الشجّرة المقطوعة، بدلاً عن قاطعها:

يا أختي الشّجرة:

لقد عذّبوكِ كما عذّبوني...

* أنّه يتضمّن الحديث عن وضع الأنا الجمعيّ (للهنود الحمر) في المسبيّ، وهذا يعني أنّه (خطاب القصيدة) من سوقع انتماء الأنا (المتلفّظة) إلى (عالم القناع) جماعة الهنود الحمر.

* عالم الخطاب، هو عالم الرّوح، عالم البراءة، الطّفولة، الطّبيعة المقدّسة، فضلاً عن كونه عالم التحوّل والصيرورة، أي أنّه بمثابة عالم رحيل جماعيّ؛ تتحقّق خلاله ولادة الذّات الجماعيّة الرّاحلة، وعالم الرّحيل الرّ.ياويّ، في الوقت ذاته.

* كلّ شيء في عالم خطاب/رحيل القصيدة يتحوّل إلى شيءٍ من جنس الذّات الرّاحلة، ليقول، في الآن نفسه، كلامَ الذّاتِ، أو ليصبح ناطقاً بوضع الذّات الجماعيّةِ المنطوق باسمها.

* وهذا نتيجة تماهي الذّات المتلفّظة بعالم الطّبيعة الجامد والمتحرّك، على السّواء، بحيث بدت هذه الذّات جزءاً من الطّبيعة، والطّبيعةُ جزء منها.

* وهذا يعني أنّ خطاب القصيدة لم يعد خطاباً خطبويّاً، موجّهاً إلى مخاطَب بعينه، هو من قال لنا درويش: إنّه الرّجل الأبيض، من أنا بعينها، هي أنا الهنديّ الأحمر؛ بما هي رمز وقناع لمحمود درويش، بل غدا خطاباً موجّهاً من كلّ أحَدٍ يمكن أن يخاطِب، إلى كلّ أحدٍ يمكن أن يُخَاطَب، أي مِنْ كلّ مَنْ يمكن أن يَرَى، وأن يقول ما يرى، في لحظة القول نفسه.

* إنّه إذن خطابٌ مفتوحٌ؛ لأنّه من موقع انفتاح الذّات المتلفِّظةِ على خطاب الآخر، في الأصل، وحوارها مع هذا الآخر، أي من موقع انفتاح الذّات على الأنا والأنت والهو، في آنٍ معاً.

* وهذا يقتضي أنّه من موقع انتماء الكائن المتكلّم، في كلام القصيدة، إلى كلّيةِ الكونِ، أو إلى عالم الكلام، في كليّته وانفتاحه، أي من حيث هو مزيجٌ من الأنا واللاّ أنا، أو من الخاص والعام، الذّاتي والموضوعيّ، الخياليّ والواقعيّ. وهذا يقتضي أن من سمات خطاب الشّاعر في هذه القصيدة:

* أنّه خطاب موجّه من الأنا باسم الأنا الكُلّيةِ (الجمعيّةِ والفرديّةِ) التي تتبادل مواقع التلفّظ مع أنتَ المخاطَب الكُلّيةِ (الجمعيّة والفرديّة). إنّه، بتعبير آخر، خطاب موجّهٌ توجيهاً مفتوحاً من أنا كُلِّية مفتوحة إلى (أنت) كُلِّية مفتوحة. لذلك رأينا من سمات هذا الخطاب:

* أنّه موجّه من الأنا باسم الأنا التي تمتزج بالنّحن، أي بالأنا الجماعيّة تارةً، وتنفصل عنها تارةً أخرى. وهو موجّهٌ من هذه الأنا بوصفها، في المقطع الأوّل، المدافع عن النحن (في الواقع وفي الخيال):

ياسيّد الخيل! ياسيّد البيض! ماذا تريد من الذّاهبين إلى شجر اللّيل؟

* وهو موجّه إلى الأنت بوصفه، في المقطع الثّاني، الباحث عن الوجود الممكن لـ«النّحن» (الوجود الخياليّ)، ومن ثمّ، بوصفه:

- الكاشف عن ذلك الوجود، أو الموجِد لذلك الوجود.

- أو بوصفه الباحث عن التّسمية المناسبة لذلك الوجود، أو بوصفه من يختار الحريّةَ؛ حريّةَ البحثِ عن الوجود وتسميته، لذلك نجد من سمات عالم الأنت (الرّجل الأبيض) في المقطع الثّاني:

* أنّه، في الأصل، عالم اختيار الحريّة الممكن بوصفه:

- عالمَ بحثٍ عن الوجود الممكن لـ«النّحن».

- وعالمَ كشفٍ عن ذلك الوجود.

- وعالمَ إيجادٍ لذلك الوجود.

وقد طغى، في هذا المقطع، صوت الرّائي الشّاعر الذي يُسَلِّم بحق الآخر (كولومبوس) في اختيار الحريّة، حتى يُسَلِّم له هذا الآخر بحقّه في اختيار حريّته؛ فهو يُسَلِّمُ بحق الكائن الرّاحل (كولومبوس) في اختيار مكان البحث عن الوجود المفقود (وجود النّحن ـ الهنود الحمر) بوصفه مكاناً للكشف عن وجود، وإيجاد وجوده الذي ما انفكّ يبحث عنه، سعياً إلى التحقّق الممكن من خلاله:

فمن حقّ كولومبوس الحُرّ أن يجد الهند في أيّ بحر.

كما أنّ من حقّ الآخر (كولومبوس) أن يختار التّسمية المناسبة لذلك الوجود المتحقّق، أو المتكشّف: الآن ـ هنا، خلال تجربة البحث نفسها، بوصفها تسمية للوجود الخياليّ أو الوهميّ لـ«النّحن»:

ومن حقّه أن يسمّي أشباحنا فلفلا أو هنودا

لذلك نجد من سمات فعل الآخر، في المقطع الأوّل من القصيدة:

* الحضوريّة: أنّه فعل حضوريّ، على معنى أنّه فعل متحقّق حضوره: الآن ـ هنا، خلال تجربة التلفّظ الكتابيّ.

* أنّه فعل يستهدف الوجود (وجود النحن) وإمكانات الوجود، بوصفها إمكانات وجود (كُلِّي) في الخارج، والدّاخل، في آن معا؛ في عالم الحياة الطبيعيّة المحكومة بمنطق البدائيّة والبراءة، وفي عالم الرّؤيا (الحلم) والواقع، ومن ثمّ، بوصفها إمكانات الرّؤيا، بالنسبة للموجود الشّاعر، وإمكانات الحياة البدائيّة الطّبيعيّة، بالنسبة للموجود القناع، ممثّلاً في الهنديّ الأحمر، على معنى أنّه فعل يستهدف إبادة الموجود (النحن) المتحقّق وجوده في اللّيل؛ ليل الواقع المأساويّ التاريخيّ، وليل الرّؤيا الشّعريّةِ المجاوزة لذلك الواقع:

يا سَيّدَ الخيل ماذا تريد   من الذّاهبين إلى شجر اللّيل؟

ويستهدف، في الوقت نفسه، إمكانات وجوده في اللّيل:

فلا تقتل العشب أكثر...

يا سيّد الخيل علم حصانك أن تعتذر

أمّا في المقطع الثّاني من القصيدة، فقد تميّز فعل هذا الآخر (الأنت):

* بأنّه يستهدف، في الأساس:

* البحثَ عن الوجود الممكن لـ«النّحن»، متضمّناً الكشفَ عن حقيقة الوجود الممكن، ومن ثمّ، إيجادَ حقيقة الوجود الممكن لـ«النّحن».

* وتسميةَ الوجودِ الممكن لـ «النّحن»:

ومن حقّه أن يسمّي أشباحنا فلفلاً أو هنوداً.

وهو ما تطلّب من هذا الكائن الفاعل:

* البحث عن اللّغة البكر التي يكون بمقدره اقتناص حقائق الوجود الهاربة عبرها أو من خلالها.

* ونفيَ الوجودِ الواقعيِّ أو التاريخيِّ لـ«النّحن».

على أنّ من شأن فعل الأنت: أنّه يستهدف، في الأساس، فَقْأَ قلوبِ النّحن (عمى البصيرة) تدميرَ إمكانات الرّؤيا ـ البصيرة النّافذة، الحلم، الحدس، اختراق حجب الغيب الكامن في الكائنات المتكلَّم عنها أو باسمها، بوصفها إمكانات الإشراق الرّوحي أو إمكانات المعرفة القلبيّة أو الرّوحية الكامنة فينا (نحن) الهنود الحمر، أو فينا (نحن) الشّرقيون، بشكل عام، بمن في ذلك نحن الفلسطينيّون.

وهذا يعني أنّ من شأن فعل الأنت أنّه يستهدف وجودَ (نا) الماضي (التّاريخيّ) في الحاضر، وإمكانات وجودِ (نا) في الزّمن، إنّه يستهدف اقتلاعَ (نا) أو استئصالَ (نا) من الوجود كُلّياً، حتى يتسنّى له وراثة أرضنا، وإقامة وجوده على أنقاض وجودنا الثقافيّ والحضاريّ، ومن هنا نفهم سرّ تحوّل

الشّاعر باتجاه هذا الفاعل مناشداً إيّاه، في مقاطع مختلفة من القصيدة، بمثل قوله:

لنا ما لنا من حصى ولنا ما لكم من سماء

لكم ما لكم... ولكم ما لنا من هواء وماء

لنا ما لنا من حصى... ولكم ما لكم من حديد

تعال لنقتسم الضّوء في قوّة الظلّ، خذ ما تريد

من اللّيل، واترك لنا نجمتين لندفن أمواتنا في الفلكْ

وخذ ما تريد من البحر، واترك لنا موجتين لصيد السّمكْ

وخذ ذهب الأرض والشّمس، واترك لنا أرض أسمائنا

أمّا رد فعل الأنا على فعل الآخر المشار إليه، فمن سماته، في المقطع الأوّل:

* أنّه رد فعل دفاعيّ، أداته فيه الكلام، أو هو متحقّق بواسطة الكلام، بمعنى أنّ الكائن المتكلّم، في كلام القصيدة، قد أخذ ينطلق، خلال فعل التكلّم، من موقع الدّفاع عن الوجود الماهويّ لـ«النّحن»، وهو ما يبرز بنيةَ الصّراعِ في القصيدة، أو سياق القول فيها، سياقاً للمواجهة والصّراع بين طرفين غير متكافئين؛ بين إنسان الحضارة الماديّة المدجّج بكلّ أسلحة الدّمار والسّيطرة، على الأرض والطّبيعة والإنسان، وإنسان الحضارة الرّوحيّة البدائيّة الذي لا يزال عالمُ الطبيعةِ هو عالمَه، والذي لا يمتلك من مقوّمات الدّفاع عن وجوده على الأرض، غير إمكانات الرّوح، من جهة، وإمكانات التّوحّد أو الحلول في عالم الطّبيعة ـ الأرض، أو إمكانات الحياة البدائيّة القائمة على التّعاطي مع إمكانات الطّبيعة، بوصفها إمكانات الفطرة، من جهة، وإمكانات الحياة البدائيّة على الأرض، من جهة ثانية.

أمّا في المقطع الثّاني، فمن سمات فعل الأنا، في مواجهة فعل الأنت:

* أنّه فعل مواجهة لفعل الأنت بالكلام المتضمّن دعوة الأنت ومناشدتها بأن تستشعر حقيقةَ وجودها الطّارئ في المكان، وأن تُسَلّمَ بأنها ما زالت غريبةً عن المكان الذي تطمع في السّيطرة عليه، وأنّ عليها أن تبادر إلى اللّقاء بالأنا النّاطق باسم النّحن، مقابل تسليم الأنا، بأنّها قد صارت هي أيضاً غريبة عن المكان نفسه.

* لذلك نجد من سمات خطاب الأنا، في هذا المقطع، أنّه يجسّد حضور الأنا والأنت في حضرة المكان الواحد، وتوحّدهما في هذه الحضرة، على نحو يفضي إلى تحقيق الوجود الكليّ المشترك لهما معاً، وإلى إعدامهما معاً، أي إلى ولادتهما معاً وموتهما معاً. على معنى أنّه يحقّق لهما وحدة المصير في المكان، أو جدليّة الحضور/الغياب عنه، أو جدليّة الوجود/العدم، وهذا يقتضي أنّه يذيق الأنت/الغاصب للأرض كأس الموت نفسه الذي تجرعته الذّات.

2. 5. النّفي الجدليّ للمُتَلَفَّظِ فيه وله

على أنّ من شأن مقام التلفّظ أنه قد يغدو أفق مواجهة وصراع كليّ: داخليّ/خارجيّ، وخارجيّ/داخليّ بين الأنا المتلفّظة واللاّ أنا، أو بين الأنا المتلفّظة وواقع التلفّظ (الصّراع) الاجتماعيّ أو التاريخيّ (المتلفّظ فيه) بوصفه ـ كما لاحظنا في خطاب محمود درويش الآنف، على سبيل المثال ـ واقع المواجهة والصّراع بين أنا المتلفّظ الجمعيّ والآخر (الجمعيّ) أيضاً، أو بوصفه واقع القتل والإبادة الجماعيّة التي تعرضّت له الأنا الجماعيّة للشّاعر الفلسطينيّ، على أرض فلسطين المحتلّة على يد الغزاة الصّهاينة، على نحو تتحوّل معه لحظة التلفّظ الكتابيّ الشّعري، عند محمود درويش، لحظة انفتاح كليّ على متعدّد العوالم والمراجع، أو على عدد لا يحصى من نصوص الكلام المتآلفة أو المتخالفة؛ السّابقة واللاّحقة أو المعاصرة، إضافةً إلى نصوص

الوقائع والأحداث اليوميّة والتاريخيّة، وعلى نحو ما يوحي بذلك ملفوظه الشّعري الآتي[1]:

صبرا تنام. وخنجر الفاشيّ يصحو

صبرا تنادي... من تنادي!

كلّ هذا اللّيل لي، واللّيل ملحٌ

يقطع الفاشيّ ثدييها، يقلّ اللّيل.

يرقص حول خنجره، ويلعقه. يغنّي لانتصار الأرز موّالا،

ويمحو

في هدوء... في هدوء لحمها عن عظمها

ويمدّد الأعضاء فوق الطّاولة

ويواصل الفاشيّ رقصته ويضحك للعيون المائلة

ويجنّ من فرح، وصبرا لم تعد جسدا:

يركّبها كما شاءت غرائزه، وتصنعها مشيئته،

ويسرق خاتماً من لحمها، ويعود من دمها إلى تلموده:

ويكون - بحر

يكون - بر.

....

حيث نلاحظ أنّ الكينونة النّاصّة في ملفوظات هذا النّص «صبرا» قد انطلقت خلال فعل النّصنصة والتّنصيص من:

1 - نصّ «صبرا» المكان - الأرض:

- أرض المخيّم (مخيّم صبرا) الذي وقعت فيه المجزرة التي تعرّض لها الفلسطينيّون عام 1982م على يد السّفاح الصّهيوني شارون.

---

(1) مديح الظل العالي، دار العودة، بيروت، الطّبعة الثالثة عشرة، 1987م: 87، 88، 89.

– وأرض فلسطين المحتلّة، بشكل عام التي يعمل المحتّل الغاصب على
تهويدها، وإعادة رسم ملامحها، بما يحقّق أهدافه الاحتلاليّة الاستعماريّة.
لتتحوّل هذه الكينونة الناصّة على الفور – خلال عمليّة الإسناد الخبري إلى
صبرا (صبرا تنام) – إلى:

2 – نصّ «صبرا» الكائن الإنسانيّ (الفلسطينيّ) «الحالّ في المكان – الأرض (أرض المخيّم وأرض فلسطين) والمتحوّل فيه أو خلاله، في إطار فعل الغدر والخيانة الذي تعرّض له هذا الكائن، أو الذي وقع ضحيةً له، حيث تبدو «صبرا» في لحظة تحوّل الكينونة النّصيّة هذه، بوصفها الإنسانةَ البريئةَ، الآمنةَ، الغافلةَ عما يدبّر لها، أو يحاك ضدّها، من دسائس ومؤامرات، في الخفاء. لتتحوّل هذه الكينونة النصيّة المتلفّظة، في ملفوظ النّص عموماً، من ثمّ، إلى:

3 – نصّ الكينونة الكليّة المفتوحة والمتحوّلة، بشكل عام. أو لنقل بتعبير آخر، إنّ الكائن النّاص قد تحوّل في ملفوظات هذا المقطع – بادئ ذي بدء، من نصّ الواقعة» المحدّدة؛ واقعة القتل والإبادة الجماعيّة التي وقعت بالفعل، أو التي تعرّض لها الفلسطينيون في مخيّم صبرا عام 82م على يد السّفاح شارون، إلى نص الواقع في عمومه، أي إلى نصّ واقع المعاناة الفلسطينيّ؛ بكلّ تشعّباته وتعقيداته، وتداخل القوى الفاعلة فيه، والمؤثّرة في إطاره؛ داخلاً في ذلك، نصّ الواقع العربيّ والدّولي المتآمر، مع الصهاينة اليهود، ضدّ الفلسطينيّين، ليتحوّل، من ثمّ، من نصّ الواقعة التي وقعت بالفعل (صبرا المجزرة)، ومن نصّ الواقع، في عمومه الذي أفضى إلى وقوع مثل تلك الواقعة المأساويّة، إلى نصّ ما فوق الواقع، أو إلى نصّ الحلم بواقعٍ بديلٍ ينهض من أنقاض ذلك الواقع، وما وقع في إطاره، أملاً في تحقيق مسعى تجاوزه، ما يعني أن ملفوظ النّص «صبرا» قد أخذ ينمو من نصّ المكان «مخيّم صبرا» أو من نصّ الواقع الواقعة التي وقعت في «صبرا» المكان والإنسان؛ واقعة القتل والإبادة الجماعيّة التي تعرض لها الفلسطينيّون

المقيمون في مخيّم صبرا عام 82م على يد قوات الاحتلال الصهيونيّ. غير أن نصّ المكان (صبرا) الذي انبثق منه نصّ الشّاعر (قصيدته)، قد تحوّل في مجرى التنصيص التلفّظيّ، أو بفعل الإسناد إليه (إسناد فعل النّوم المفتوح إلى صبرا) إلى كائنٍ شعريٍّ مخيَّلٍ؛ أي إلى إنسانة بريئة غافلة؛ تنام، أو يستغرقها فعل النّوم والغفلة الفيزيائيّ الطّبيعيّ، ومن ثمّ، إلى كائن غائب أو مغيّب عن عالم المكان، أو عن ساحة الوعي بما يحيط به من مؤامراتٍ ودسائسٍ؛ تستهدف وجوده بالكليّة. ليتحوّل، من ثمّ، إلى كائنٍ غير متمكّنٍ في المكان، أي إلى كائنٍ ينام أو مستغرقٍ بفعل النّوم/الغياب عن عالم المكان والزّمان الطّبيعيين أو الفيزيائيّين؛ بَلْهَ الاجتماعيين أو التّاريخيين.

إذ الأصل في الفعل المضارع «تنام» المسند إلى «صبرا» والمفتوح على الحاضر والمستقبل، أنه يحيل على نصّ الغفلة وغياب الوعي بحقيقة المؤامرة التي طالما حيكت ضدّ ضحايا الغدر والخيانة والعدوان، في فلسطين، دون وعي منهم بحقيقته أو إدراك لأبعاده.

أمّا قوله: «وخنجر الفاشيّ يصحو» فيحيل على نصّ الغدر والخيانة، من جهة، وعلى نصّ الغدر والخيانة النّامي أو المتطوّر، في أفق غفلة الضحيّة وغيابها عن ساحة الوعي بما يجري أو يحاك ضدّها من مؤامراتٍ في الخفاء، من جهة ثانية، ليحيل، من جهة ثالثة، على نصّ القتل السّاديّ، أي القتل من أجل القتل، أو من أجل الثّأر والانتقام، فقط، فالخنجر يحيل على نصّ القتل غدراً (أو غيلةً) من الخلف، أي غدراً وخيانةً من القاتل للقتيل الضحيّة، هذا عن دلالة الخنجر بمفرده أو بشكلٍ عام، أمّا الفاشيّ، فهو من يفشي القتل وينشره أو يعمّمه، من ستبيح دماء الآخرين عموماً، لمجرّد أنهم من عنصر غير عنصره، والفاشيّة، كما نعلم، حركةٌ عنصريّةٌ، نشأت في ألمانيا قبيل الحرب العالمية الثّانية وإبّانها؛ تبنّت منطق القتل من أجل القتل، وإشاعته بالجملة، هذا عن دلالة الفاشيّ، بما هو دالٌّ مفردٌ، أمّا عن دلالة الخنجر مضافاً إلى الفاشيّ، كما هو حاله في النصّ، فله دلالة أخرى؛ تضاف

الفلسطينيّين غدراً في (مخيّم صبرا) بالذّات، وأنه ما من دافع حقيقيّ لقتلهم إلى دلالته السّابقة تلك، ذلك أن خنجر الفاشيّ، يوحي بخلفيّة قتل جماعياً سوى الرّغبة في القتل، أو لنقل: إنه القتل من أجل القتل، أو القتل تشفّيًا وانتقامًا، باعتبار أن الفاشيّ - كما المحنا - هو من يكثر من القتل، دون أدنى سبب يذكر، اللّهم إلا التلذّذ بالقتل وإيلام الضّحايا.

أمّا الفعل المضارع «يصحو» فيحيل على نصّ الاختلاف والتّضاد؛ لأنه يقابل نصّ فعل الغياب المسند إلى صبرا «تنام» فهو (الفعل يصحو) يَنْصُصُ حضورَ الفاشيّ القاتل ورغبته في ممارسة القتل، مقابل غياب المقتول الضحيّة، وغياب وعيه بما يدبّر له، أو يحاك ضدّه في الخفاء من مؤامراتٍ ودسائسٍ تستهدف وجوده بالكليّة.

أمّا قوله «تنادي» فيحيل على نصّ الوعي (وعي الضّحية) بواقع المأساة وإدراك الخطر الذي بات محدقاً بها، كما يحيل على نصّ النداء والاستغاثة طلباً للنّجدة والخلاص أو للإنقاذ من واقع الخطر المحدق.

في حين يحيل قوله: «من تنادي»؟ على نصّ المصير المحتوم، أو بالأحرى، على نص الغياب المطلق لكلّ مخلّصٍ ممكنٍ؛ حيث لا مغيث لمستغيث، أو حيث غياب المنقذ أو المخلّص لـ«صبرا» الضّحيّة؛ لأن قوله «من تنادي» بصيغة الاستفهام الإنكاريّ، الاستبعاديّ، يتضمّن معنى قوله «إنه لا وجود لأحد تناديه، أو إنه ما من أحدٍ يمكن أن يجيب أو يستجيب لنداء صبرا الضحيّة، ومن ثمّ، ما من مخلّص لها أو منقذٍ مما باتت تتعرّض له ـ الآن ـ هنا ـ لحظة القول الرّاهنة على يد السّفاح.

أما قوله «كلّ هذا اللّيل لي» فيشير إلى وحدة زمن المأساة وامتداده؛ زمن معاناة الواقع الجماعيّ على أرض فلسطين، وما يعلي عليه في عالم رؤيا الشّاعر تلك المعاناة، ووحدة الفاعل في ذلك الزّمن أو المسيطر عليه أو المالك زمام أمر الكائنات فيه، أما قوله: «لي» فهو عبارة عن دالّ مفتوح على متعدّد الدّلالات الاحتماليّة أو الظّنيّة؛ لأنه يحتمل أن يكون الشّاعر قد أراد بالأنا

(التي يحيل عليها ضمير المتكلّم المجرور بلام الجر: لي) هنا، الأنا الضحيّة، بشكل عام، أي أنا الإنسان الفلسطينيّ الذي تعرّض، ولا يزال يتعرّض للقتل والإبادة الجماعيّة كلّ يوم. ويحتمل أن يكون قد أراد بها الأنا الممالئة أو المتواطئة مع القاتل، أعني الأنا العربيّ الصّامت أو المتواطئ مع القاتل ضدّ الضحيّة، وقد يكون أراد بها الأنا الفاشيّ القاتل للضحيّة نفسه، وقد يكون أراد بها أنا الشّاعر الرّائي الذي يرى عالم المأساة (نصّ الواقع المأساوي) ويسعى عبر إمكانات (نصّ الحلم - التّخيّل الشّعري) إلى تجاوزه، أي إلى تفكيكه وإعادة تركيبه (شعريّاً) على نحو يحقّق له تجاوز مأساته، أو مجرّد هيمنة الشّعور بها، على الأقل، ما يعني أنه قد يكون أراد به أنا صبرا الضّحية، أو أنا العربيّ المتواطئ ضدّ صبرا الضّحية، أو أنا الفاشيّ القاتل لصبرا الضحيّة والممثّل بجسدها، أو أنا الشّاعر المتجاوز عالم المأساة، عبر إمكاناتي الشّعريّة. وفي الأوّل تكون لامُ الجرِّ مفيدةً مجرّدَ الاختصاصِ، كأنه أراد أن يقول: إن هذا اللّيل (ليل الواقع المأساويّ) كلّه قد أُعِدَّ لي، أي قد خصّص لقتلي والتّمثيل بجسدي، وفي الثّالث والرّابع فإنها تفيد الملكيّة والاختصاص أيضاً، أي كلّه ملكي وتحت سطوتي وسيطرتي، أنا من صنعته، وأنا من أفعل فيه فعلي لا سواي، وفي الأوّل فإن الذّات النّاصة تكون قد تماهت بـ«صبرا» الضحيّة، وعبّرت عن وجهة نظرها. وفي الثّانية فإنها تكون قد تماهت بالذّات العربيّة الصّامتة على ما يجري في السّاحة الفلسطينيّة، وعبّرت عن وجهة نظر هذه الذّات الخانعة أو المتواطئة. وتكون في الثّالثة قد تماهت بالسّفاح الصّهيونيّ القاتل وكلّ من يتواطأ معها، لكن بعد أن غيّرت من هويّته الأصليّة، ومنحته هويّةً أخرى جديدةً؛ غير القتل، أو بالأحرى بعد أن غيّرت من موقع تكلّمها في ملفوظ النّص، فبعد أن كانت الذّات المتكلّمة في كلامِ النّص، قد تكلّمت إلينا من موقع انتمائها إلى عالم الضحيّة الإنسانيّة، صارت تتكلّم إلينا من موقع انتمائها إلى عالم القاتل الفاشيّ، لكن بعد أن غيّرت من هويّة هذا الفاشيّ، أي بعد أن لم يعد الفاشيُّ هو الفاشيّ القاتل للأبرياء من البشر، ولم تعد صبرا، من ثمّ، هي صبرا الضّحيّة

الإنسانيّة القتيلة، بل بعد أن صار الفاشيّ - في وعي هذه الأنا المتكلّمة ـ هو الشّاعر السّاعي إلى تجاوز وضعه كشاعر في إطار عالم: اللّغة، القصيدة التقليديّة، عالم الرّؤية الشّعريّة الجاهزة، وصارت «صبرا» من ثمّ، هي صبرا اللّغة، أو صبرا القصيدة أو عالم الرّؤيا الشّعريّة الذي على الشّاعر الرّائي العمل على تجاوزه أو على تفكيكه وإعادة تركيبه، وهذا يقتضي أن الكائن المتكلّم في كلام هذا النّص قد غيَّر من هويّة الما يتكلّم عنه (صبرا)، لأنه قد غيَّر من موقع تكلّمه، أو من موقع الكلامِ عنه، أي لأنّه قد غيَّر من زاوية النّظر إليه.

على أنّ من شأن ملفوظ النّص: «يقطع الفاشيّ ثدييها، يغني لانتصار الأرز موّالاً» أنّه يوحي بأن الفاعل الشّعري (المتكلّم في النّص) قد أخذ يماهي بين فعل قطع الثّدي، أو بين فعل التّمثيل بالضّحيّة (يقطع) وبين فعل الغناء؛ نشوةً وطرباً جرّاء قيامه بذلك الفعل، على نحو يوحي بأنه أراد أن يقول في ملفوظه هذا: إنه قد أخذ يقطع ويغنّي، في الوقت نفسه، أي أنه قد صار يمزج بين فعلين؛ أحدهما متسبّب في الآخر، أو مفضٍ إليه بالضّرورة.

على أنّ اللاّفت في قول الشّاعر (يغني لانتصار الأرز موّالاً) أنه قد جعل غناء الفاشيّ لشجرة الأرز، بوصفه رمز الوجود العربيّ اللبناني، ولم يجعله غناءً لشجرة الغرقد مثلاً التي تعمل ـ كما ورد في الأثر ـ على حماية الوجود اليهوديّ من سَوْرَة القتل والإبادة الجماعيّة التي قد يتعرّضون لها على يد المسلمين في آخر زمانهم، فقد ورد في الأثر «سيقاتل المسلمون اليهود حتى يقول الشّجر والحجر: يا عبد الله! يا مسلم! تعال. هذا يهوديّ خلفي تعال فاقتله، إلا شجر الغرقد، فإنه الشّجر الوحيد الذي يخفي اليهود، ولا يدلّ المسلمين عليهم، كي يواصلوا قتلهم وإبادتهم».

لذلك فالسّؤال الذي يطرح نفسه، في هذا السّياق: إذن لماذا جعل الشّاعر غناء الفاشيّ غناءً لانتصار شجرة الأرز، وليس غناءً لانتصار شجرة الغرقد، رمز الوجود المتواطئ مع الفاشيّ القاتل؟ ربّما لأن الشّاعر قد غيّر

من موقع تكلّمه، في كلامِ النّص، فبعد أن كان قد تكلّم إلينا من موقع انتمائه إلى عالم الضّحيّة، صار يتكلّم إلينا من موقع انتمائه إلى عالم الجلاّد المعبّر عنه بالفاشيّ، لكن بعد أن غيّر من هويّة هذا الجلاّد الفاشيّ، على النّحو الذي أشرنا إليه آنفاً.

أمّا قوله «ويجنّ من فرحٍ وصبرا لم تعد جسداً» فيوحي بأن بلوغ الفاشيّ حال النّشوة والجنون من شدّة الفرح لم يكن إلا بسبب أن «صبرا» الضّحيّة لم تعد جسداً، أو لم تعد كائناً ذا كيان يتطلّب تفكيكه، قبل أن يشرع في عمليّة إعادة تركيبه، أو لأنها قد فقدت هويّتها الأصليّة السّابقة تماماً، وصارت الآن ـ هنا، لحظة القول الرّاهنة، جاهزةً كي يعيد خلقها وتشكيلها من جديد، وعلى نحو آخر غير مسبوق، كأنه أراد أن يوحي بتحوّل حال «صبرا» بوصفها رمزاً مفتوحاً على المتعدّد واللاّنهائيّ، وأنها لم تعد كائناً له كيان أو كينونته الخاصّة، بمعنى لم تعد كياناً (رمزيّاً) بكينونة (رمزيّةٍ) جاهزةٍ، لقد تفكّك كيانها الذي كانته، وصارت الآن جاهزةً لكي تكون بكينونة اخرى، من صنع كائنٍ آخر، هو من أماتها ليحييها، وفق مشيئته، أو هو من هدم بنيانها ليبنيها ـ الآن ـ هنا وفق إرادته الحرّة، أو هو من فكّكها الآن ـ هنا في لحظة القول، وعليه أن يشرع الآن في عمليّة إعادة الخلق والتّركيب، وفق هواه، أو على نحو يحقّق إرادته الحرّة في الخلق والأمر.

لذلك نجد من سمات تكلّم الكلام الشّعريّ في ملفوظ درويش هذا أنه يتكلّم ذاته؛ التباسه غموضه؛ تعدديّته ولا نهائيّته، أو لنقل: إنه يتكلّم انفتاحه على المتعدّد واللاّنهائيّ من العوالم والدّلالات والمدلولات، أو لنقل: إنه يتكلّم فيض الكلام المتعدّد واللاّنهائيّ. ما يحيل أفق التكلّم الكتابيّ، في ملفوظ هذا النّص، أفقَ انفتاحٍ على المنفتح (المتعدّد واللاّنهائيّ) من العوالم والأوضاع، وهي تعدّديّةٌ ناجمةٌ، في الأصل، من تحوّل أفق التكلّم، في كلام هذا النّص، إلى ساحة مواجهةٍ وصراعٍ بين أنا التكلّم وواقع (مقام) الكلام الاجتماعيّ والتّاريخيّ، بوصفه ـ كما أشرنا إلى ذلك آنفاً ـ واقع (مقام)

المواجهة والصّراع بين أنا التكلّم والآخر، أو بوصفه واقع القتل والإبادة الجماعيّة التي تعرّضت له الأنا الجماعيّة للشّاعر الفلسطينيّ (محمود درويش)، على أرض فلسطين المحتلّة على يد الغزاة الصّهاينة.

وهي عمليّة أخذت، في سياق هذا المقطع، شكل النّفي الجدليّ القائم على تماهي الأنا بعالم الصّراع مرموزاً له بـ«صبرا»؛ بهدف تفجيره تفجيراً شاملاً، وإقامة عالمٍ بديلٍ ينهض من أنقاضه، ويحقّق مسعى تجاوزه، وقد تجلّى ذلك بوضوح، من سلسلة الانهيارات والتّصدّعات التي أصابت علاقة الأنا بالهو، من جهة، وعلاقة الأنا والهو بـ«صبرا» من جهة ثانية، وأصابت، بالتّالي، دلالة كلّ طرفٍ من أطراف هذه العلاقة، أعني دلالة كلٍّ من الأنا والهو وصبرا، على حدٍّ سواءٍ.

فـ«صبرا» مثلاً لم تعد، في ملفوظ خطاب الشّاعر، صبرا الواقع المأساويّ وحده، بل غدت صبرا الواقع، والممكن المتحوّل عنه، في الوقت نفسه. فهي ضحيّة الطّغيان، في كلّ مكان وآن، وهي المخلوق الخاضع لمشيئة الخلق الإلهيّ، وهي اللّغة والقصيدة، في تجربة الشّاعر، أمّا (الهو) فلم يعد في ملفوظ خطاب الشّاعر، فقط هو السّفاح الصّهيونيّ، على أرض فلسطين، بل غدا، فضلاً عن ذلك، رمزاً مفتوحاً على أكثر من مرموز؛ فهو السّفاح الطّاغية، في كلّ عصر، وهو الخالق الإلهيّ، وهو المبدع الشّاعر، على النّحو الذي تكشف عنه شبكة العلاقات الآتية:

1 ـ هو ـ السّفاح الصّهيونيّ ـ يقتل الفلسطينيّين في ـ مخيّم صبرا ـ الواقع المأساويّ=تجربة القتل والإبادة الجماعيّة التي تعرّض لها الفلسطينيّون في مخيّم صبرا وشاتيلا عام 1982م على يد السّفاح ارئيل شارون.

2 ـ هو ـ السّفاح الطّاغية في كلّ مكانٍ وآنٍ ـ يمثّل بـ«جسد صبرا ـ الضّحيّة الإنسانيّة=تجربة مستدعاة من الخيال لتقوم بدور الوسيط بين الواقعيّ والخياليّ، أو بمزج تجربة صبرا الواقع، بتجربة صبرا الخيال في: «3، 4، 5» التالية، فمهمّتها إذن مهمّة المادّة الكيميائيّة التي تقوم بعمليّة التّحويل والمزج.

3 ـ هو ـ الإله الخالق ـ يعيد خلق ـ صبرا ـ الكائن المخلوق= تجربة الخلق الإلهيّ، وتومض هذه العلاقة/التجربة من قوله: «وتصنعها مشيئته... إلى قوله» إلى تلموده».

4 ـ أنا ـ الشّاعر المبدع ـ أفجّر نظامَ صبرا ـ اللّغة الشّعريّة=تجربة الشّاعر مع اللّغة الشعريّة «تفجيره للّغة القصيدة التي يجسّدها الفعل المضارع» يمحو وما بعده... إلخ.

5 ـ أنا ـ الشّاعر ـ أفجّر نظامَ صبرا ـ القصيدة=تجربة الشّاعر مع قصيدته المنجزة، من جهة، ومع القصيدة العربيّة التي يبدع في إطارها، بشكل عام، من جهة ثانية.

وهنا تكون الأنا المتكلّمة في كلام محمود درويش هذا، قد فجّرت، خلال أحداث التكلّم، في هذا المقطع، عوالم متعدّدة، بأخرى أو بإمكانات أخرى متعدّدة؛ ففجّرت عالم الواقع الأوّل، بمنحه في (2، 3، 4، 5) طبيعةً مفارِقةً لطبيعته في الواقع أولاً، ثمّ بجعل هذه الطبيعة المفارِقة إمكانيّةً للحياة، لا واقعاً للموت ثانياً، وفجّرت «عالم الخلق المقدّس» عند اليهود (الثّالث)، بمنحه أيضاً طبيعةً مفارقةً لطبيعته في أصل الايدولوجيا الدّينية اليهوديّة أولاً، ثمّ بجعل هذه الطبّيعة في (2) بؤرةً للموت، أو للقتل ظلماً، لا إمكانيّةً للحياة ثانياً، ليفجّر «عالم اللّغة الشّعريّة» (الرّابع) بمنح دوالّ اللّغة المستخدمة في القصيدة دلالات جديدةً ووظيفةً جديدةً؛ فالدّال «صبرا» مثلاً، لم يعد ـ كما رأينا ـ دالاً مغلقاً على الواقعي وحده، بل غدا دالاً مفتوحاً على الواقع وما يعلي عليه، أو يحقّق تجاوزه.

أمّا عالم الشّعر الأخير، فيكفي لتأكيد فكرة تفجيره القول، إنّ العالم الممكن الناتج عن تفجير عالم الواقع، في هذا المقطع، قد جاء انبثاقاً عن علاقة كليّةٍ مركّبةٍ للأنا مع كلّ تلك العوالم، ومن ثمّ، عن تماهي تلك العوالم المفجّرة جميعاً في تكوينه.

ليكون الشّاعر بهذا قد نفى ما وقع على أرض الواقع، في صبرا عام 1982م بما يمكن أن يقع في كلّ مكانٍ وآنٍ، وأعدم ما وقع على الأرض المحدّدة (في صبرا المخيّم) بما يمكن أن يقع، على كلّ أرضٍ، ليُعدِمَ، من ثمّ، ما وقع فعلاً، وما يمكن أن يقع، بما هو واقع الآن ـ هنا، في لحظة القول الشّعريّ الرّاهنة، أو بما يجب أن يقع في سياق وعي القصيدة الحداثيّة، حيث اللّغة والقصيدة يضحيان هدفاً لإعدام الشّاعر، وعلى نحو يؤكّد تحوّل الصّراع الواقعيّ، في وعي الشّاعر، من صراعٍ في الواقع، إلى صراعٍ في الممكن؛ من صراعٍ بين الأنا والهو، أو بين النحن والهم، على أرض فلسطين، إلى صراعٍ بين الأنا والأنت، أو بين الأنا والأنا، على أرض اللّغة، في عالم الخيال الشّعريّ، أو بين الأنا وعناصر اللّغة أو الفكر الممكنة أو المتخيّلة، فيما فوق الواقع، وهو تحوّل من شأنه أنّه ينهض على وعي تخيّليّ، هو بمنزلة فعل من أفعال النّفي والتّحييد، يقصد به الوعي المتلفّظ في القصيدة الصّراع الواقعيّ (على أرض فلسطين) فيستلبه واقعيّته، ويحيله إلى شيء من جنس ذاته، أو إلى صراعٍ فوق واقعيٍّ، إنه وعي ينسحب من العالم الواقعي (عالم صبرا) عن طريق نفيه وإعدامه، مع ذلك، ينبغي أن نلاحظ أن عمليّة نفي الصّراع الواقعيّ، في خطاب الشّاعر، مؤسّسة على الوجود الواقعيّ للصّراع نفسه، ومنبثقة عنه، في الآن نفسه، ما يؤكّد أن أفعال التّخيّل، عند الشّاعر، لها جميعاً نمط أو نظام واحد، هو تلك الفاعليّة الحرّة في خلق اللاّواقعيّ على أرضيّة الواقعيّ، ومن أنقاضه، مما يعني أن الوعي التّخيّليّ، عند درويش، يستخدم أو لنقل: ينطلق من العالم الواقعيّ، بوصفه الخلفيّة المرجعيّة، أو الأساس المنفِيّ للمتخيّل، الأمر الذي يؤكّد تحوّل الصّراع الواقعيّ، في رؤيا الشّاعر، إلى وسيطٍ ماديٍّ يعمل كمماثلٍ لصراعٍ جماليٍّ متخيّل[1].

غير أن السّؤال الذي يطرح نفسه مرّةً أخرى، في هذا السّياق:

لكن كيف تحقّقت عمليّة نفي الصّراع الواقعيّ في ملفوظ هذا المقطع؟؟

---

(1) ينظر: كتابنا «الذات الشاعرة» في شعر الحداثة العربية: 149.

وهنا يمكن القول، إنه إذا كان من شأن الوعي؛ كلّ وعي أنه، كما يقول سارتر[1] وعيٌ بشيءٍ ما، وأنّ الوعي بشيءٍ ما محدّدٍ، بشكلٍ عيانيٍّ، يعني ضرورة إعدام باقي الأشياء التي تشكّل في مجموعها إطاراً لذلك الشّيء، أي إعدام المجال الذي يظهر فيه ذلك الشّيء، سواء للخيال، أم للإدراك الشّخصيّ، لذلك فإن ما فعله درويش، إزاء موضوع الصّراع الواقعيّ، في الخارج (على أرض فلسطين) أنه قد قام بعمليّة إعدامٍ للمجال الذي ما فتئ يظهر فيه ذلك الصّراع إعداماً بدا خلاله ذلك الصّراعُ الواقعيّ صراعاً:

* مجاله: الممكن، لا الواقع الحياتيّ، على أرض فلسطين المحتلّة؛ عالم اللّغة، الخيال، عالم الرّؤيا الشّعريّة، لا عالم الوقع؛ فهو يتحقّق الآن ـ هنا، في زمكان قول القصيدة، في عالم الرّؤيا الشّعريّة، بوصفه عالم التحوّل والصّيرورة، والولادة.

* وغايته:

1. الخلق وإعادة الخلق الشّعريّ، أو التّفكيك وإعادة التّركيب لنصوص الشّعر المجسّدة عمليّة التحوّل الممكنة على أرض الواقع.

2. وتأسيس الوجود الشّعريّ باللّغة، لا وصف ما هو موجود بالقوّة أو بالفعل خارج اللّغة، وتأسيس الوجود الكليّ في الزمن وفي الواقع، لا تأسيس الوجود الجزئيّ؛ في الواقع فقط، أو في الزّمن فقط، وهو تأسيس من شأنه أنه يستهدف هويّة الموجود، لا وجود الموجود في ذاته، وهو يستهدف هويّة الموجود، لا بهدف إلغاء وجوده، بشكلٍ نهائيٍّ في الواقع، بل لمنح وجوده في الواقع، وجوداً آخر (ممكن) في زمن آخر (هو زمن القصيدة)، أو لمنح وجوده الواقعيّ المأساويّ هويّةً أخرى مفتوحةً تتجاوز

---

(1) ينظر: الخبرة الجمالية بوصفها تخيلاً، عند سارتر، في «الخبرة الجمالية»، سعيد توفيق، المؤسسة الجامعية، بيروت، ط 1، 1992م، 169.

ماساويّته، وهو أمر من شأنه أن ينهض على تحوّل كلّ ما من شأنه أن يعيق حركة الوجود، أو يوقف صيرورته، بما في ذلك الوجود الشّعريّ المنجز في السّابق.

3. وتسمية الوجود المتحوّل أو المتغيّر في تجربة الكتابة الشّعريّة؛ لا وصف الوجود خارج عالم التّجربة المباشرة، لنغدو في تجربة التلفّظ الشّعريّ، عند درويش، إزاء صراعٍ وجوديٍّ من طراز خاص؛ فهو وإن مثّل صراع الوجود، في مواجهة اللاّوجود، أو صراع الحياة في مواجهة الموت الشّامل، على أرض الواقع، إلا أنه يمتاز، مع ذلك، بأنه صراعُ الوجودِ في الزّمن، وفي الواقع، لمواجهة حالة اللاّوجود في الزّمن، وخارج الزّمن، أو إنه، بتعبير آخر، صراع اللاّوجود في الزّمن وخارج الزّمن، لتأسيس الوجود في الزّمن وفي الواقع، ما يعني أنه صراعٌ باعثه الأوّل، همّ الوجود في الأبديّة، وفي الواقع، في آنٍ معاً، وغايته، من ثمّ، تحقيق الوجود الكليّ، هنا وهناك، في عالم الرّؤيا الشّعريّة، وفي عالم الواقع، على أرض اللّغة، الخيال، وعلى أرض فلسطين التاريخيّة المحتلّة.

وقد أكّد هذا، على مستوى آخر، أن اللّغة في ملفوظ الشّاعر، لم تعد مجرّد كلمات، أو أدوات اصطلاحيّة تحيل على صراعٍ خارجيٍّ مغلقٍ، أو أحاديٍّ الجانب، بل غدت تحيل على صراعٍ كليٍّ، يقع داخل الكلمات وخارجها، في آنٍ، أو لنقل: إنها قد غدت تحاول القبض على الصّراع في كليّته وانفتاحه، وتنطق به، بأن تجعله صراعاً حيّاً حاضراً داخل الكلمات حضورَه خارجَ الكلمات، وهو أمر تحوّلت معه الكلمة، عند الشّاعر، إلى «فخّ» أخذ يصطاد في شباكه بعض حقائق الصّراع الوجوديّ الهاربة[1].

على أنّ المهمّ، في هذا السّياق، تأكيد القول، إن الشّاعر بموقفه هذا، وإن أقام الصّراع الجماليّ المتخيّل على أنقاض الصّراع الواقعيّ المعيش

---

(1) ينظر: الذات الشاعرة: 194.

والمدرك، في الوقت نفسه، فإنه لم يفعل ذلك بغرض إلغاء الواقعيّ، أو تجاوزه بالتّعالي عليه، أو القفز فوقه، وإنما بهدف هدمه وإعادة خلقه، على نحو خاص يحقق تجاوزه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن الوعي الخالق، في هذا الخطاب، وهو يخلق اللاّواقعيّ من أنقاض الواقعيّ، لم يكن يهدف من وراء ذلك أيضاً إلى مجرّد تجسيد الجماليّ المتخيّل عبر إمكانات الواقعيّ، أو إلى تحويل الخياليّ إلى واقعيّ (وقْعَنَةِ الخياليّ)، بقدر ما هدف إلى تخييل الواقعيّ عبر إمكانات اللاّواقعيّ، وهذا يقتضي أن صراع الأنا/الآخر الواقعيّ (على أرض فلسطين)، لا يصبح موضوعاً للتأمّل الجماليّ، عند الشّاعر، إلا من خلال فعل من أفعال النّفي أو التّحييد، يجعل الصّراع الواقعيّ يختفي وراء ذاته، ويظهر باعتباره غير قابل للّمس، وبعيداً عن متناولنا، وعن اهتمامنا الواقعيّ إزاءه، وبذلك يصبح التأمّل الجماليّ عند درويش، مجرداً من كلّ الأغراض النفعيّة، فالجمال يتعارض مع المنفعة والمصلحة والأغراض الواقعيّة[1].

وهنا يغدو حضور الخارج الواقعيّ المأساويّ، أو الضّروريّ في تجربة الشّاعر، بمنزلة الحافز أو المثير المتجدّد دوماً لقول الداخليّ الجديد المتجدّد دوماً؛ اللاّواقعيّ، أو المجاوز للمأساة، أو لمنطق الضّرورة، وكأن التجربة الدرويشيّة بهذا، إنما تقول ضرورة وجودها، فالفنّ إنما يزداد غنىً على غنىً بانفتاحه على المنبّهات الخارجيّة، والإنسان، كما يقول والت ويتمان[2] إنما يتحرّر بتحقيق نفسه عن طريق المجتمع، وليس بتحرير نفسه عن طريق الهروب من المجتمع.

وإذا كان من شأن ما توصّلنا إليه، فيما يتعلّق بطبيعة رؤيا الصّراع عند درويش، أن يفضي إلى التّسليم بفكرة «انهيار الموقع» أو «ارتباك» الموقف

---

(1) ينظر في هذا: سارتر: الخبرة الجمالية بوصفها تخيلاً، مرجع سابق: 185.
(2) ينظر: مسؤولية الناقد، ف.ا. ماتس، الأدب وصناعته، دراسات في الأدب والنقد، اختيار وترجمة: جبرا إبراهيم جبرا، المؤسسة الجامعية، بيروت، ط ثانية، 1983م، 193.

الأيديولوجيّ، من حركة الصّراع الإنسانيّ في المعيش اليوميّ، فإنّ من شأن التّسليم بهذا أن يفضي، بشكل طبيعيّ وتلقائيّ، إلى التّسليم بفكرة «الإنسان الكونيّ» في صراعه الوجوديّ مع إمكانات وجوده في الواقع، وفي الزّمن، فدرويش، وإن انهار به موقعه في سياق الصّراع الاجتماعيّ أو التاريخيّ الخاص، إلا أن هذا الانهيار، قد أسلمه إلى «موقع آخر» في سياق أوسع وأرحب، هو سياق الصّراع الإنسانيّ، أو الوجوديّ في الزّمن، وهو تحوّل أفضى، على مستوى آخر، إلى تحوّل ميدان الصّراع؛ من صراعٍ في الخارج، إلى صراعٍ في الدّاخل؛ أي من صراعٍ كان مجاله، فقط الإنسان في علاقته بالإنسان، إلى صراعٍ صار مجاله، بالإضافة إلى ذلك، الإنسان في علاقته بذاته، أو بإمكاناته، ومن ثمّ، من صراعٍ كان يستهدف، فقط، وجود الموجود الإنسانيّ في علاقته بوجود غيره في الواقع، إلى صراعٍ غدا يستهدف، بالإضافة إلى ذلك، وجود الموجود الإنسانيّ في علاقته بوجوده هو نفسه في الزّمن، إنه صراع لم يعد همّه فقط، تفكيك عالم الوجود في الخارج الواقعيّ وإعادة بنائه، أو صياغته على نحو يحقّق تجاوزه، بل غدا همّه، فضلاً عن ذلك، تفجير عالم الدّاخل الوجوديّ لإعادة بنائه، وهو ما أدّى إلى تصدّع الكيان الدّاخلي للوحدة الإنسانيّة المتلفّظة، في ملفوظ هذا النّص، وظهور الكيانات المتصارعة داخل الموجود الفرد المتلفّظ نفسه، وهو ما جسّده، على مستوى حركة التلفّظ، في المقطع السّابق، ظاهرة «تداخل الأصوات المتصارعة» وتبادل المواقع في نصّ القصيدة[1].

ويكفي للدّلالة على هذا، أن نشير إلى أن حركة المواجهة والصّراع التي انطلق منها ملفوظ النّص السّابق، وإن بدت، في ظاهر الأمر، حركة صراع بين هويّتين مختلفتين ومتمايزتين؛ تتمثّل في الأنا الضّحيّة، والهو الفاشيّ السّفاح، إلا أنها، أي حركة الصّراع هذه، تستحيل - في بعض مفاصل النّص، لاسيما في المفصل رقم (3) من شبكة العلاقات المشار إليها آنفا - إلى

(1) ينظر: الذات الشاعرة: 169.

حركة صراع داخل الهويّة الواحدة؛ بين الأنا والأنا أو بين الأنا والأنت، أو بين الأنا وإمكاناتها ـ وجودها.

ولكي نوضّح هذا، يمكن القول: إن «الهو» الذي احتلّ موقع الفاشيّ، أو السّفاح، في إطار علاقته بـ«صبرا»، في المفصل رقم (1) من تلك العلاقة المشار إليها آنفاً، قد أخذ يفقد ـ نتيجة لعمليّة النّفي والإعدام ـ هويّتَه الحقيقيّة أو الواقعيّة التي كان قد تلبّسها من قبل، ليكتسب، في رؤيا ملفوظ النّص، هويّةً أخرى ملتبسة؛ هي في جانب منها، هويّة لأنا/الشّاعر، في علاقته بإمكانات وجوده الشّعري، وهي في جانب آخر، هويّة الـ«هو» الفاشيّ أو السّفاح، في علاقته بالضّحيّة، وهذا أمر من شأنه أنه أدّى إلى تفجير الحدود، وإلغاء المسافة الفاصلة بين أطراف المواجهة والصّراع في حركة التلفّظ/الخطاب، بحيث يصبح كلّ طرفٍ من أطراف الصّراع في التلفّظ/الخطاب، بمثابة نفسه، ومن يصارع، في الوقت نفسه، فهو السفّاح والضّحيّة، وهو الضّحيّة والسفّاح، في آن واحد[1].

وهنا لا تعود القصيدة الدرويشية تجسيداً حيّاً لدراميّة الصّراع الإنسانيّ في الواقع الاجتماعيّ أو التاريخيّ فقط، بل تجسيداً حيّاً لدراميّة الصّراع الوجوديّ في كليّة الزّمن، فهي تنهض في أفق تفكيك الصّراع الإنسانيّ القائم خارج رؤيا القصيدة، لتحوّله إلى صراعٍ وجوديٍّ ممكنٍ يتحقّق وجوده في رؤيا القصيدة.

(1) نفسه: 197.

الفصل الخامس

كَوْنَنَةُ الكائن و أَنْسَنَةُ الكون(*)

ـ 1 ـ

على أنّ من شأن مقام التلفّظ أنّه قد يغدو أفق معاناة كيانيّة؛ معاناة تصدّع↔ تصارع كيانيّ (داخليّ)، أو انفصام↔ التئام كينونيّ، أو جدليّ، قائم على النّفي المتبادل بين أنوات الكائن المتلفّظ المنفصمة↔ الملتئمة، أو المتصدّعة↔ المتصارعة، بين أناه المتلفّظة التي تعلو أو تتجاوز خلال فعل التلفّظ، وأناه الأخرى المتلفّظ عنها ولها (بوصفها الأنا الجمعيّة أو التاريخيّة) التي تعلو عليها تلك الأنا أو تتجاوزها، أي بين أنا الكائن المتلفّظ وقد أخذ يعلو على ذاته غير المتلفّظة عموماً، لتجاوز وضع الذّات في العالم، أي وقد أخذ يتجاوز رؤياوياً جزئيّةَ وضعه الكينونيّ في الواقع الاجتماعيّ أو التاريخيّ، بالانفتاح على كليّة وضعه الكينونيّ في عالم التلفّظ الممكن، ما يحيل أفق التلفّظ هذا، أفقَ حركةٍ كليّةٍ مفتوحةٍ على كليّة الذّات في كليّة العالم، لتجاوز وضع الذّات في العالم، أي على كليّة الوضع الإنسانيّ أو الكونيّ في كليّة

(*) ما نعنيه بالكائن هنا الكائن المتلفّظ، أما الكون فهو الكون الرّمزي الملفوظيّ، بوصفه الكون الذي تتحقّق به أو من خلاله الكينونة الرمزيّة للكائن المتلفّظ خلال فعل التلفّظ الرّمزيّ.

العالم، أي في الدّاخل والخارج، الخاصّ والعام: في الزّمكان الكونين.

وهذا يعني أنها (حركة التلفّظ أو الكينونة المتلفّظة):

ـ حركة تنهض في فضاء الانفتاح/الانغلاق، أو الانفصال/الاتّصال الجدليّ؛ انفصال الكائن المتلفّظ عن ذاته غير المتلفّظة جزءاً، أو واقعاً، أو واقعةً محدّدةً أو مغلقةً (يمكن رؤيتها من جانب واحد فقط، واتّصاله بها كلاً مفتوحاً غير محدّد، أي وقد صارت ذاتاً كليّةً مفتوحةً غير محدّدةٍ (رؤيتها من كلّ الجوانب) يعني أنها بعبارة أخرى:

ـ حركة وعيٍ ضديٍّ أو مزدوجٍ بعالم كليٍّ مزدوجٍ، يتحوّل خلالها الكائن الواعي إلى وعي ينفي نفسَه في فعل نفيه لغيره، أو يتمرّد على ذاته (إمكاناته التلفظيّة) في فعل تمرّده على غيره (على عناصر وضعه الواقعيّ أو الخارجيّ) ويُخضِعُ أدواتِ معرفته للمساءلة، في الوقت ذاته الذي يخضع موضوع معرفته للمساءلة نفسها[1] «ينقض بنية الحياة التلفظيّة الموروثة، ويفجّر أشكال النّظام القديم ثقافياً، يفكّكُ البنية التلفظيّة/الثقافيّة القديمة، يهدمها من أجل ترسيخ البنية الثوريّة الجديدة».

ـ 2 ـ

وهذا يقتضي أنّ من شأن مقام التلفّظ أنّه قد يغدو أفق توتّرٍ وصراعٍ كينونيٍّ بين الأنا والأنا أو بين الأنا المتلفّظة وإمكاناتها في التلفّظ، وهذا يقتضي أنّه قد يغدو أفق تصدّع/تصارع كيانيّ؛ أو أفق رؤيا كيانيّة ينهدم خلالها الكائن الرّائيّ (المتلفّظ) ليعيد بناء كينونته (المتلفّظة) خلال فعل التلفّظ.

لذلك نجد من سمات ملفوظ هذا المقام: أنّه يجسّد توتّر وضع الكائن المتلفّظ وانفتاح وعيه على كليّة وضعه الكينونيّ (في كليّة الكون) في واقع

---

(1) ينظر: جابر عصفور: التجريب والحداثة، صحيفة الحياة، الأحد تشرين أول(أكتوبر) 1993م، ع 11197.

التلفّظ، وما يعلي عليه، أو يحقق تجاوزه؛ في الدّاخل والخارج، في الكون العامّ وفي الكون الخاصّ (في عالم الضّرورة وفي عالم الحريّة). وهذا يقتضي أنّه بمثابة قول مركّب لما يكونه وضع قائله المركّب في سياق القول ذاته، أو لنقل: إنّه بتعبير آخر، عبارة عن قول كليٍّ لما يكونه وضع قائله الكليّ، في ساق القول ذاته.

ويتجسّد هذا الشّكل من أشكال التلفّظ/الخطاب فيما يمكن تسميته بـ«ملفوظ الحالة الكيانيّة»[1] الذي من شأنه أنّه يختلف عمّا يمكن تسميته بـ«ملفوظ الموقف»؛ من حيث إنّ الأوّل، خلافاً للثّاني، يُسمّي ولا يصف أو يعبّر، وهو يُسمّي الحالةَ المتحوّلةَ من حالات الوجود التي يكون عليها الكائن المتلفّظ أو التي تستغرق الكينونة المتلفّظة، أو لنقل: إنّه يُسمِّي الحالةَ المتحوّلَةَ للكينونة المتلفّظة الآن ـ هنا في لحظة التلفّظ الرّاهنة، أي في سياق علاقة الأنا المتلفّظة بعالم التلفّظ، متضمّناً علاقتها بملفوظاتها، وبما تتلفّظ فيه وله أو لأجله.

وتطغى في «ملفوظ الحالة» صيغة الفعل المضارع، على وجه الخصوص، إضافة إلى دلائل ومؤشّرات الحضور الرّمزيّ: الزّمانيّة والمكانيّة (الآن ـ هنا) فضلاً عن مؤشّرات الحضور الرّمزيّ للأشخاص (ضمائر الحضور، أسماء الإشارة، أدوات النداء. . .إلخ).

على أنّنا في ملفوظ الموقف هذا نميّز بين نوعين من الملفوظات:

1 ـ ملفوظ الموقف الأيديولوجيّ، وهو ملفوظ يستند إلى عقيدة أو رؤية، أو تصوّر ثابت للوجود والعالم، ومن سماته الثّبات والرّسوخ، ومن

---

(1) ملفوظ الحالة هذا مصطلح استخدمه ـ حسب علم الباحث ـ جريماس(ينظر: بنية النص السردي، حميد لحميداني، المركز الثقافي العربي، بيروت ط 1، 1991م، 34)، وملفوظ الحالة ـ كما أشرنا ـ هو ملفوظ تلفظه الحالة التي تتلبّس الكائن المتلفّظ، أو التي تستغرقه، بوصفها حالة تأمل في شيء، أو في وضعيّة ما من أوضاع الكائنات أو الموجودات، من خلال شيء آخر، أو أكثر من شيء.

ثمّ، الأحاديّة التي تشمل أحاديّة مواقع التلفّظ، وأحاديّة الفاعل المتلفّظ، وأحاديّة الصّوت المتلفّظ، وأحاديّة العالم المتلفّظ فيه، وأحاديّة المعنى والدّلالة، وأحاديّة التّأويل والقراءة.

2 ـ وملفوظ الموقف الانفعاليّ أو الشّعوريّ؛ الشّعري أو العرفانيّ بوصفه موقفا انطولوجيّاً عابراً، وهو ملفوظ يعبر فقط عن حالة انفعاليّة أو شعوريّة من حالات وجود المتلفّظين المباشرة في العالم، أو من حالات وجود المتلفّظ إليهم أو باسمهم، لذلك فمن شأن هذا الأخير، أنّه قد يغدو نوعاً من ملفوظ الحالة، أو بمثابة معادل رمزيّ له.

على أنّه يجب الإشارة هنا، إلى أنّ من سمات ملفوظ الحالة عموماً: أنّه صادر عمّا يمكن تسميته بـ«ذات التلفّظ»، أو «ذات الحالة» الكيانيّة المتحوّلة دوماً في آفاق ألفاظها وتلفّظاتها، الصّائرة دوماً في تلك الآفاق، أي أنّه صادر عن أنا كليّة كيانيّة ديناميّة مفتوحة على المتعدّد واللاّنهائيّ من التلفّظات والملفوظات، أو من الخطابات والنّصوص، ولذلك فهو ملفوظ يتّسم بالدّيناميّة والتحوّل، من جهة، وبالكليّة والتّركيب أو الانفتاح على المتعدّد واللاّنهائيّ، من جهة ثانية؛ أي على متعدّد مواقع التلفّظ، وعلى متعدّد الأنوات المتلفّظة، وعلى متعدّد الأصوات والعوالم والدّلالات المدلول عليها أو المتلفّظ بها، أو لأجلها.

وهذا يقتضي أنّ الكائن المتلفّظ، في ملفوظ الحالة، يتحوّل هو نفسه (بما هو كائنٌ له كيان) إلى كائنٍ ملفوظيٍّ (أثيريٍّ) لا نراه؛ فضلاً عن أنّه لا يرى نفسه، إلاّ عبر ما يقول أو (يلفظ) يبدع، أي عبر رموزه ومرموزاته، وطرائقه في التّرميز التلفّظي، ما يعني أنّه ملفوظ طارئ، أو فجائيّ؛ بمعنى أنّه يفاجئ القارئ (يكسر أفق التوقّع عنده) غير مبيَّت، تلقائيّ، لا إراديّ وإراديّ، في الوقت نفسه؛ يفرضه سياق التلفّظ، في لحظته الرّاهنة، وتملي شروطه مستجدّات الأوضاع النّاشئة عن تعقّد العلاقات بين أطراف العمليّة التلفظيّة وانفراجها.

لذلك فهو (ملفوظ الحالة) يجسّد جدليّة العلاقة بين الأنا المتلفّظة وملفوظاتها (الرّمزيّة)، من جهة، وبين الأنا المتلفّظة وملفوظاتها، وما تتلفّظ فيه، وما تتلفّظ له أو لأجله، وبينها ومن تتلفّظ إليه، وهذا انطلاقا من أنّ الأصل في ملفوظ الحالة، أنّه عبارة عن ملفوظٍ رمزيّ (كليّ مفتوح)؛ ولأنّه كذلك، فهذا ما يجعل ذات التلفّظ عموما، تستدعي ألفاظها الرّمزيّة، لا بوصفها إمكانيّة تعبير أو تمثيل، أي بوصفها أدواتٍ ممكنةٍ (بمكن الاستغناء عنها أو استبدال غيرها بها) في التّعبير عن وضعها الكينونيّ في سياق التلفّظ، وإنما بوصفها ممكناتٍ ضروريّةً (لا يمكن الاستغناء عنها أو استبدالها بغيرها) لمواجهة وضعها الكينونيّ في سياق التلفّظ، أي بوصفها كائناتٍ فاعلةً في تشكيل هويّة وضعها الكينونيّ الرّاهن، الأمر الذي يجعل الكينونة المتلفّظة من هذا الأفق تتوحّد بملفوظاتها الرّمزيّة[1] أو بالأحرى تلتحم بها في سياق مواجهتها المفتوحة مع وضعها الكينونيّ، بما هي إمكانيّةٌ مفتوحةٌ للخلاص، أي بوصفها كائناتٍ (عناصر) حيّةً وقادرةً على التّفاعل والجدل مع وضعها الكينونيّ في العالم، من جهة، ومع تحوّلات وضعها الكينونيّ، في ذلك العالم، من جهة ثانية، ما يبقي تلك الملفوظات الرمزيّة في حالة استجابة دائمة ومستمرّة لمقتضيات الانفتاح والجدل مع وضع الكائن المتلفّظ المفتوح↔ على سياق التحوّلات التاريخيّة والانطولوجيّة الدّائمة والمستمرة، أي في حال انفتاح دلاليّ وتدليليّ[2] دائم ومستمر على تحوّلات وضع الكائن المتلفّظ، أو على الجديد المختلف في وضعه، المفضي هو كذلك ـ إلى الجديد المختلف في دلالتها الرمزيّة على وضعه، وهو انفتاح دلاليّ وتدليليّ يجسّده «توتّر العلاقة» الدّائم والمستمر بين «الثّابت» و«المتحوّل» في دلالة اللّفظ

(1) ما نعنيه بالملفوظات الرمزيّة هنا: الألفاظ الرمزيّة في حال التلفظ بها، أو في حال استعمال اللافظ لها، وليس خارج سياق الاستخدام الآنيّ أو التّآيني لها.

(2) نميز بين الانفتاح الدّلاليّ والانفتاح التّدليليّ، بأن الأوّل يتحقّق في إطار علاقة الدّال الرمزيّ، بمدلوله المرمّز له، في حين يتحقّق الثاني في علاقة اللاّفظ(بوصفه الشّخص أو الكائن المستخدم للّغة كدوالّ ومدلولات، أو كألفاظ دالّة على معاني) بمقامات التلفّظ، وسياقاته المختلفة.

الرمزيّ، أو بين ما هو «أصلٌ» أو مشتركٌ، في دلالة الرّمز، وما هو خاصٌّ، أو متحوّلٌ، عن ذلك الأصل في دلالته، أي بين دلالة الملفوظ الرمزيّ «الوضعيّة» أو التواضعيّة، من جهة، ودلالته «الإيحائيّة» أو «السياقيّة» من جهة ثانية. وهو أمر من شأنه أن يفضي، بالضّرورة، إلى انفتاح الملفوظ الرمزيّ، بما هو دالٌّ، على مستويات دلاليّة متعدّدة، أقلّها ثلاثةٌ:

1. مستوى دلالة الملفوظ الرمزيّ الوضعيّة (أي الموضوعة له لغويّاً) أو المرجعيّة، غير المقصودة في الغالب.

2. ومستوى دلالة الملفوظ الرمزيّ التّواضعيّة (أي التي تواضع عليها المتلفّظون الخاصّون في سياق بعينه لغاية بعينها) أو الإمكانيّة المقصودة.

3. ومستوى دلالة الملفوظ الرّمزيّ الإيحائيّة أو السّياقيّة المفروضة[1].

ـ 3 ـ

جدل الكائن/الكون الرّمزيّ
في
خطاب الحداثة الشّعريّ

يتمثّل ملفوظ الحالة الموصوف آنفاً، في نصوص الشّعر الحديث، وبالذّات في قصيدة «الرّؤيا الحداثيّة» حيث «الشّاعر في ملفوظ هذه القصيدة، لا يتلفّظ إلينا أو يتحدّث من موقع انتمائه إلينا (كمخاطَبين فعليّن أو ضمنيّين) أو إلى أيّ من عوالمنا التي نعيشها، ونتفاعل معها، بل من موقع انتمائه إلى أناه المتلفّظة عموماً، بوصفها أناه الرّائية التي تنتمي، هي أيضاً، إلى عالم رؤياه، في كليّته وصيرورته، وهذا يقتضي أنّ الكائن المتلفّظ (الشّاعر) في ملفوظ هذه

(1) ينظر: الذات الشاعرة، مرجع سابق: 285 ـ 286.

القصيدة، لا يعبّر أو يمثّل أو يصف، بل يسمّي، وماذا يسمّي؟! إنّه يسمّي حالةً كيانيةً كليّةً مفتوحةً من حالات وجوده الشّعريّ المتحقّق في عالم الرّؤيا الشعريّة، ولأنّ الكائن المتلفّظ (الشّاعر) في هذا الملفوظ يسمّي حالةً كيانيّةً من حالات وجوده الشّعريّ المتحقّق الآن ـ هنا في عالم رؤياه الشعريّة، فهذا يقتضي أنّ الكائن المتلفّظ في ملفوظ نصّ الحداثة هذا، لم يعد الشّاعر (بما هوكائنٌ قائمٌ بذاته أو مستقلٌ عن كونه الشعريّ) أو أيّ من أنواته التي نعرفها (بالحسّ والمشاهدة أو الاحتكاك المباشر) أو نقرؤها (أي التي نتعرّف عليها من خلال قراءتنا في علم النفس وما يقرّره هذا العلم بخصوص القوى التي تسكن الإنسان، وتسهم في تشكيل كينونته[1] بل هي أنا الحالة المتحوّلة عن صراع تلك الأنوات، ومحاولة كلٌ منها تبادلَ مواقع الحضور والهيمنة فيما بينها، في سياق علاقة كلّ منها بالأخرى، أو لنقل: إنها أنا الرّؤيا الشعريّة، بوصفها أنا كليّةً مركّبةً: رائيةً ومرئيّةً، في آن معاً، أو بوصفها أنا كليّةً مفتوحةً على عالم الرّؤيا الشّعريّة المفتوح على الواقع، وما يعلي عليه، أو يحقّق تجاوزه، ما يحيل حضور الكائن المتلفّظ ـ خلال فعل التلفّظ الرّمزيّ في هذا النّص ـ حضوراً في «وعي الموقف الدّراميّ» من الوجود والعالم، ومن ثمّ، في وعي «المفارقة المأساويّة» حيث يغدو حضور الكينونة المتلفّظة، بمقتضى هذا الوعي، حضوراً فيما يمكن تسميته بـ«كون الأكوان» الذي هو بمثابة «برزخ» بين عالم العُلُوّ على←الضّرورة، وعالم العُلُوّ في ↔ الحريّة، أي في «توتّر وضع الكائن المتلفّظ، وانشطار كينونته، ومن ثمّ، في انفتاح وعيه على كليّة وضعه الكينونيّ في العالمين معاً (عالم الضّرورة وعالم الحريّة) من جهة، وعلى كليّة الدّلالة الرمزيّة على وضعه الكينونيّ في العالمين معاً، في الآن نفسه.

وهو أمر من شأنه أنّه قد أفضى ـ على صعيد بنية التلفّظ الشّعريّ

---

(1) حيث يقرّر علماء النّفس، على سبيل المثال ـ أن الإنسان يتألّف من ثلاث قوى أو أنه مسكون بثلاث أنوات هي حسب فرويد: الأنا والهو، والأنا الأعلى.

الحداثويّ عموماً ـ إلى طغيان نسق التلفّظ الرمزيّ المزدوج، وهو نسقٌ يمكننا أن نلحظه على مستويات مختلفة من بنية الملفوظ الرّمزيّ للحداثة، بدءاً بالمعجم الرّمزيّ لتجربة الحداثة الشعريّة نفسها. فقد لاحظنا في موضع آخر[1] أنّ تجربة الحداثة الشّعريّة، قد استندت ـ في جملتها ـ إلى معجمٍ رمزيٍّ، توزّعت مفرداته بين حقلين إيحائيّين:

1. أطلقنا على أولّهما: حقلَ الإيحاء بما يكون عليه وضع الكينونة المتلفّظة في عالم الضّرورة: الموت، الفراغ، العدم، المأساة، السّلطة. ومن مفردات هذا الحقل الايحائيّ الرّمزيّ: السّفاح، الأفعى، القلق، الكآبة، الحزن، الملل، السأم، الغربة. . . . . الخ.

2. وأطلقنا على ثانيهما: حقل الإيحاء بما يكون عليه وضع الكينونة المتلفّظة في↔ عالم الحريّة: التّجاوز، الصيرورة والرّحيل، الرّفض، الأمل، البعث، الخصب، التّطهر، الخلاص. وقد رصدنا من مفردات هذا الحقل الرّمزيّ: الماء والنّار واللّيل، والرّياح والسّماء والأرض، والباب والنّافذة، والشّمس والقمر. . . . الخ.

ولكي نتمكّن من توضيح هذه الحقيقة، والكشف عن ملامح نسق التلفّظ المزدوج، في ملفوظ خطاب الحداثة الشعريّ ـ ولاسيّما عند بعض شعراء الحداثة الرّواد الذين ما انفكّوا يجسّدون، في ملفوظاتهم الشعريّة، حضورَ هذا النّسق، أمثال: السّياب، وصلاح عبد الصّبور، وعبد العزيز المقالح، ومحمود درويش، وأمل دنقل ـ يمكننا الإنطلاق ـ في عمليّة التّحليل ـ من أصغر وحدةٍ ملفوظيّةٍ، في ملفوظ خطاب هؤلاء الشّعراء، أي بدءاً بـ: «بنية الملفوظ الإضافيّ» فـ«بنية الملفوظ النّعتيّ» إضافة إلى: «بنية الإسناد الفعليّ الكنائيّ» فـ«بنية الإسناد الاستعاريّ» فـ«بنية الملفوظ الإسناديّ الفعليّ» (الاخباريّ) عموما، حيث:

---

(1) ينظر: الذات الشاعرة في شعر الحداثة العربية: 278، وما بعدها.

ـ تبادل المواقع بين الكائن المتلفّظ وملفوظاته الرّمزيّة.

ـ تماهي الكائن المتلفّظ بملفوظاته الرّمزيّة في سياق معاناة التحوّل.

ـ 4 ـ

تحليل نسق التلفّظ الرّمزيّ المزدوج

4. 1. بنية الملفوظ الإضافيّ:

وعلى هذا المستوى، يمكن القول: إنّ بنية الإضافة في ملفوظ خطاب الحداثة ـ لاسيّما عند هذه العيّنة من شعراء الحداثة المشار إليهم ـ قد أخذت أشكالاً مختلفةً، لعلّ أبرزها:

ـ إضافة رمز حسيّ إلى رمزٍ حسّيّ، ولها صورتان:

1. إضافة رمزٍ حسّيٍّ إلى رمزٍ حسّي، ولها صورتان أيضاً:

أ. إضافة رمزٍ حسيٍّ من حقلٍ إلى رمزٍ حسيٍّ من الحقل نفسه، وذلك كإضافة رمز الإمكان «النّار» إلى رموز الإمكان: «الأقدام، الأحداق، الماء، الليل» في ملفوظات العبارات الآتية على التّوالي:

1. «نار ← الصّدى»[1].

2 «نار ← المسافة»[2].

3. «نار ← الأقدام»[3].

4. «نار ← الأحداق»[4].

---

(1) المقالح: الخروج من دائرة: 93.
(2) نفسه.
(3) نفسه.
(4) نفسه: أوراق الجسد العائد من الموت: 73.

5. «نار ← الماء»[1].

6. «نار ← اللّيل»[2].

7. «نار ← الكتابة»[3].

وكذا إضافة رمز التحوّل والصّيرورة «الباب» إلى كلٍّ من: «البحر، اللّيل، السّماء، الفضاء، الكتابة» في ملفوظ العبارات الآتية على التّوالي:

1. «بوّابة ← البحر»[4].

2. «باب ← اللّيل»[5].

3. «باب ← السّماء»[6].

4. «باب ← الفضاء»[7].

5. «باب ← الكتابة»[8].

وإضافة رمز الوجود الخالق «الماء» إلى كلٍّ من: «اللّيل، الشّمس، العين، الحروف، الكتابة» في ملفوظ العبارات الآتية على التّوالي:

1. «ماء ← اللّيل»[9].

2. «ماء ← الشّمس»[10].

3. «ماء ← العين»[11].

---

(1) نفسه: الخروج من دوائر الساعة السليمانية: 76.
(2) السياب: ديوان السياب: 1/ 54.
(3) نفسه: الكتابة بسيف الثائر: 46.
(4) المقالح: الخروج من دوائر: 43.
(5) نفسه: 79.
(6) المقالح: الديوان: 215.
(7) درويش: هي أغنية هي أغنية: 76.
(8) نفسه.
(9) المقالح: الكتابة بسيف الثائر: 28.
(10) نفسه: أوراق الجسد: 53.
(11) السياب: الديوان: 1/ 83.

4. «ماء ← الحروف»[1].

5. «ماء ← الكتابة»[2].

وإضافة «الأمواج والقارب، والشّراع، والمرفأ، والنّهر، والغيمة» إلى كلٍّ من: «اللّيل، فالصّوت، فالكتابة، فالعيون، فالرّيح، فالزّغاريد، فالسبّابة، فالكلمات، فالصّوت» في العبارات الآتية على التّوالي:

1. «أمواج ← اللّيل»[3].

2. «قارب ← الصّوت»[4].

3. «شراع ← الكتابة»[5].

4. «مرافئ ← العيون»[6].

5. «نهر ← الرّيح»[7].

6. «نهر ← الزّغاريد»[8].

7. «نهر ← السبّابة»[9].

8. «نهر ← الكلمات»[10].

9. «غيمة ← الصّوت»[11].

---

(1) نفسه: أوراق الجسد: 56.
(2) نفسه: الكتابة بسيف الثائر: 89.
(3) نفسه: الديوان: 576.
(4) نفسه: 453.
(5) نفسه: الكتابة بسيف الثائر: 47.
(6) صلاح عبد الصبور: الديوان: 111.
(7) المقالح: الخروج من دوائر: 14.
(8) نفسه: 21.
(9) نفسه: 45.
(10) نفسه: 88.
(11) درويش: ورد أقل: 53.

وإضافة «الأرض، والحقل، والحديقة، والغابات» إلى ← «الأسماء، والسّماء، والسّماء، فالجسم، فالشمس»، في ملفوظ العبارات الآتية على التوالي:

1. «أرض ← الأسماء»[1].
2. «أرض ← السّماء»[2].
3. «حقل ← السّماء»[3].
4. «حديقة ← الجسم»[4].
5. «غابات ← الشّمس»[5].

وإضافة «الشّجر» إلى كلٍّ من ← : «الكلمات، والاسم، واللّيل، والشّمس» في ملفوظ العبارات الآتية على التّوالي:

1. «شجر ← الكلمات»[6].
2. «شجر ← الاسم»[7].
3. «شجر ← اللّيل»[8].
4. «شجر ← الشّمس»[9].

وإضافة «اللّيل، والظّلمة، والغبش» إلى كلٍّ من: «البحر، والغريبة،

---

(1) درويش: أحد عشر كوكباً: 44.
(2) نفسه.
(3) عبد الصبور: الديوان: 217.
(4) درويش: أحد عشر كوكباً: 77.
(5) المقالح: الديوان: 551.
(6) نفسه: أوراق الجسد العائد من الموت: 27.
(7) درويش: أحد عشر كوكباً: 44.
(8) المقالح: الديوان: 586. وصلاح عبد الصبور: الأعمال الكاملة: 140.
(9) نفسه: 550.

والقصيدة، فالطّين، فالثّمار، فالنّوافذ» في مركّبات الإضافة الآتية على التّوالي:

1. «ليل ← البحر»[1].
2. «ليل ← الغربية»[2].
3. «ليل ← القصيدة»[3].
4. «ظلمة ← الطّين»[4].
5. «ظلم ← الثّمار»[5].
6. «غبش ← النّوافذ»[6].

وإضافة كلٍّ من: «النّافذة، النّوافذ، العيون» إلى كلٍّ من: «الحانة، الأكواخ، فاللّيل، والجسد، فالمساء، والتّراب، والبحار، والماء، والنّعاس، والخيول، والقطارات، والأصابع» في العبارات الآتية على التّوالي:

1. «نوافذ ← الحانة»[7].
2. «نوافذ ← الأكواخ»[8].
3. «نافذة ← اللّيل»[9].
4. «نافذة ← الجسد»[10].

---

(1) صلاح عبد الصبور: الديوان: 245.
(2) درويش: أحد عشر كوكباً: 19.
(3) نفسه: 17.
(4) السياب: الديوان: 1/ 379.
(5) نفسه: 197.
(6) أمل دنقل: الأعمال الكاملة: 224.
(7) السياب: الديوان: 1/ 554.
(8) المقالح: الكتابة بسيف الثائر: 86.
(9) نفسه: قصيدة في رثاء بقعة الضوء، اليمن الجديد، ع1، س15، يناير 1986م: 99.
(10) نفسه: الخروج من دوائر الساعة السليمانية: 98.

5. «عيون ← الماء»[1].

6. «عيون ← التّراب»[2].

7. «عيون ← البحار»[3].

8. «عيون ← المساء»[4].

9. «عيون ← النّعاس»[5].

10. «عيون ← القطارات»[6].

11. «عيون ← الأصابع»[7].

وإضافة كلٍّ من: «الحانات، والنّبيذ» إلى: «اللّيل، فالجسد، أو الشّمس» في العبارات الآتية على التّوالي:

1. «حانات ← اللّيل»[8].

2. «نبيذ ← الجسد»[9].

3. «نبيذ ← الشّمس»[10].

وإضافة كلٍّ من: «الشّرفات، أو الشّرفة، والفضاء، والسّماء» إلى: «العيون، أو اللّيل، فالكلمات، والنّشيد، فالماء، والتّراب» في مركّبات الإضافة الآتية، على التّوالي:

---

(1) نفسه: أوراق الجسد العائد من الموت: 44.
(2) نفسه: الديوان: 627.
(3) نفسه: الخروج من دوائر الساعة السليمانية: 46.
(4) نفسه.
(5) نفسه.
(6) نفسه: 94.
(7) نفسه: أوراق الجسد: 81.
(8) نفسه: الكتابة بسيف الثائر: 84.
(9) نفسه: 24.
(10) درويش: الديوان: 224.

1. «شرفات ← العيون»[1].

2. «شرفة ← اللّيل»[2].

3. «فضاء ← الكلمات»[3].

4. «فضاء ← النّشيد»[4].

5. «سماء ← الماء»[5].

6. «سماء ← التّراب»[6].

وإضافة كلٍّ من: «الرّحم، والشّرايين، والعنق، والجبين، والوجنة، والأهداب، والفمّ، والأقدام، والأحذية، والخطى، أو السّفر» إلى كلٍّ من: «الأرض، فاللّيل، فالتّراب، فاللّيل، فالضّحى، فاللّيل، فالكلمات، فالشّمس، فالنّهر، فاللّيل» في العبارات الآتية على التّوالي:

1. «رحم ← الأرض»[7].

2. «رحم ← اللّيل»[8].

3. «شرايين ← التّراب»[9].

4. «عنق ← اللّيل»[10].

5. «جبين ← الضّحى»[11].

---

(1) دنقل: الاعمال: 286.

(2) المقالح: الكتابة بسيف الثائر: 72.

(3) نفسه: سبع قصائد «اليمن الجديد»، ع12، س18، ديسمبر 1989م: 109.

(4) درويش: أحد عشر كوكبا: 48.

(5) السياب: الديوان: 1/ 176.

(6) درويش: أحد عشر كوكباً: 41.

(7) السياب: الديوان: 1/ 470.

(8) المقالح: الديوان: 471.

(9) نفسه: أوراق الجسد: 14.

(10) نفسه: الخروج من دوائر: 107.

(11) نفسه: 51.

6. «وجنة ← اللّيل»[1].

7. «أهداب ← الكلمات»[2].

8. «فم ← الشّمس»[3].

9. «أقدام ← النّهر»[4].

10. «أحذية ← اللّيل»[5].

10. «خطى ← اللّيل»[6].

11. «سفر ← اللّيل»[7].

ب ـ إضافة رمزٍ حسيٍّ من حقلٍ إلى رمزٍ حسيٍّ من حقل آخر. وذلك كإضافة كلٍّ من: «النّار، والبحار، والنّهر، أو الأنهار، والمطر، والماء، والشّجر، والعشب، أو الأعشاب، والرّيح، والفضاء، والسّماء، واللّيل، والباب، والعيون، والمدينة» إلى كلٍّ من ← «الدّموع، والثّلج، فالظّلام، فالعرق، والدّموع، فالأنابيب، فالرّماد، فالدّمع، أو البكاء، فالشّوك، والنّشيج، فالمشانق، فالشتاء، فالحديد، والشّتاء، فالقبور، والصّحارى، والدّوار، فالهاوية، فالمنافي، فالسّراب» في مركّبات الإضافة الآتية على التّوالي:

1. «نار ← الدّموع»[8].

2. «نار ← الثّلج»[9].

---

(1) دنقل: الأعمال: 296.

(2) المقالح: الخروج من دوائر: 103.

(3) نفسه: 73.

(4) نفسه: 66.

(5) نفسه: 98.

(6) نفسه: «سبع قصائد» مصدر سابق: 107.

(7) نفسه: أوراق الجسد: 56.

(8) نفسه: الديوان: 621.

(9) نفسه: الكتابة بسيف الثائر: 62.

3. «بحار ← الظّلام الكثيبة»[1].

4. «نهر ← العرق الأسيان»[2].

5. «أنهار ← الدّمع»[3].

6. «مطر ← الأنابيب الرّتيب»[4].

7. «ماء ← الرّماد»[5].

8. «شجر ← الدّمع»[6].

9. «عشب ← البكاء»[7].

10. «ريح ← الشّوك»[8].

11. «ريح ← النّشيج»[9].

12. «فضاء ← المشانق»[10].

13. «سماء ← الشّتاء»[11].

14. «سماء ← الحديد»[12].

15. «ليل ← القبور»[13].

---

(1) نفسه: الديوان: 522.
(2) نفسه: 537.
(3) نفسه: 585.
(4) درويش: مديح الظل العالي: 49.
(5) المقالح: الكتابة بسيف الثائر: 105.
(6) نفسه: الخروج من دوائر: 47.
(7) نفسه: أوراق الجسد: 71.
(8) درويش: الديوان: 327.
(9) المقالح: الديوان: 623.
(10) درويش: هي أغنية هي أغنية: 113.
(11) السياب: الديوان: 1/ 458.
(12) درويش: ورد أقل: 31.
(13) السياب: الديوان: 1/ 337.

16. «ليل ← الصّحارى»[1].

17. «ليل ← الدّوار»[2].

18. «باب ← الهاوية»[3].

19. «عيون ← المنافي»[4].

20. «مدينة ← السّراب»[5].

وإضافة كلٍّ من: «الجدار، أو الجدران، والحوائط، والقفص، والمشانق، والصّخرة، والرّمال، والعرق، والعظام، والكفن، أو الأكفان، أو التّابوت» إلى كلٍّ من «النّور، واللّيل، فالكلمات، فاللّيل، فالصّباح، فاللّيل، فالماء، فالغيوم، فالكلمات، فالحروف، فالنّوم، فالكلمات» في المركّبات الإضافيّة الآتية على التّوالي:

1. «جدار ← النّور»[6].

2. «جدران ← اللّيل»[7].

3. «حوائط ← الكلمات»[8].

4. «قفص ← اللّيل»[9].

5. «مشانق ← الصّباح»[10].

---

(1) المقالح: الديوان: 610.
(2) نفسه: 533.
(3) درويش: هي أغنية هي أغنية: 106.
(4) المقالح: الكتابة بسيف الثائر: 15.
(5) السياب: 1/ 163.
(6) نفسه: 370.
(7) المقالح: الخروج من دوائر: 101.
(8) نفسه: الديوان: 623.
(9) نفسه: الكتابة بسيف الثائر: 47.
(10) دنقل: الأعمال: 13.

6. «صخرة ← اللّيل»[1].

7. «رمال ← الماء»[2].

8. «عرق ← الغيوم»[3].

9. «عظام ← الكلمات»[4].

10. «كفن ← الحروف»[5].

11. «أكفان ← النّوم»[6].

12. «تابوت ← الكلمات»[7].

جـ - إضافة رمزٍ حسيّ إلى مجرّد. ولها صورتان:

أ. إضافة رمزٍ حسيّ إلى مجرّدٍ ملائم، كإضافة «النّار» إلى كلٍّ من: «الحبّ، والشّوق، والحنين، والدّهشة، والبكارة» في العبارات الآتية على التّوالي:

1. «نار ← الحبّ»[8].

2. «نار ← الشّوق»[9].

3. «نار ← الحنين»[10].

4. «نار ← الدّهشة»[11].

---

(1) المقالح: الديوان: 607.
(2) نفسه: 587.
(3) عبد الصبور: الديوان: 245.
(4) المقالح: أوراق الجسد: 32.
(5) نفسه: الخروج من دوائر: 58.
(6) نفسه: 118.
(7) نفسه: أوراق الجسد: 77.
(8) نفسه: الكتابة بسيف الثائر: 75.
(9) نفسه: أوراق الجسد: 73.
(10) نفسه: الخروج من دوائر: 103.
(11) نفسه: 92.

5. «نار ← البكارة»[1].

وإضافة كلٍّ من: «الماء، البحر، والبحيرات، الأمواج، النّهر، السّفائن، الشّراع، الشّط، أو الشواطئ، والغيمة» إلى كلٍّ من ← «البراءة، الحنين، والعمر، فالسّعد، فالأحلام، والذّكرى، فالرّفض، فالفرح، فالزّمان، والطّفولة، فالعمر، فالظّن، فاليقين، أو السكينة، فالرّؤيا» في مركّبات الإضافة الآتية على التّوالي:

1. «ماء ← البراءة»[2].
2. «ماء ← الحنين»[3].
3. «ماء ← العمر»[4].
4. «بحر ← السّعد الأخضر»[5].
5. «بحيرات ← الأحلام»[6].
6. «بحيرة ← الذّكرى»[7].
7. «أمواج ← الرّفض»[8].
8. «نهر ← الفرح»[9].
9. «نهر ← الزّمان السّريع»[10].

---

(1) نفسه: الديوان: 606.
(2) نفسه: الكتابة بسيف الثائر: 75.
(3) نفسه: الديوان: 633.
(4) نفسه: 625.
(5) عبد الصبور: الديوان: 127.
(6) المقالح: أوراق الجسد: 36.
(7) دنقل: الأعمال: 149.
(8) المقالح: الكتابة بسيف الثائر: 65.
(9) نفسه: 26.
(10) درويش: أحدعشر كوكبا: 41.

10. «نهر ← الطّفولة»[1].

11. «سفائن ← العمر»[2].

12. «شراع ← الظّن»[3].

13. «شطّ ← اليقين»[4].

14. «شواطئ ← السّكينة»[5].

15. «غيمة ← الرّؤيا»[6].

ب. إضافة رمزٍ حسيٍّ إلى مجرّدٍ منافرٍ، كإضافة كلٍّ من: «النّار، والبحار، أو البحر، أو بحيرة، والنّهر، أو الأنهار، والسّفن، والشّاطئ، واللّيل، والفضاء، والشّجر، والباب والرّيح» إلى ← «الحزن، فاليأس، أو الحداد، أو العجز، والسّكون، فالأحزان، أو الوحشة، فالحزن، والصّمت، فالمنون، فالحداد، فالفزع، فالأحزان، والخوف، فالكآبة، فالحزن» في المركّبات الإضافيّة الآتية على التّوالي:

1. «نار ← الحزن»[7].

2. «بحار ← اليأس»[8].

3. «بحر ← الحداد»[9].

4. «بحر ← العجز»[10].

---

(1) المقالح: الخروج من دوائر: 42.
(2) عبد الصبور: الديوان: 139.
(3) نفسه: 226.
(4) نفسه: 175.
(5) نفسه: 139.
(6) السياب: الديوان: 1/ 431.
(7) المقالح: الخروج من دوائر: 14.
(8) نفسه: الديوان: 529.
(9) عبد الصبور: الديوان: 7.
(10) نفسه: 64.

5. «بحيرة ← السّكون»[1].

6. «نهر ← الأحزان»[2].

7. «أنهار ← الوحشة»[3].

8. «سفن ← الحزن»[4].

9. «سفن ← الصّمت»[5].

10. «شاطئ ← المنون»[6].

11. «ليل ← الحداد»[7].

12. «فضاء ← الفراغ»[8].

13. «شجر ← الأحزان»[9].

14. «شجر ← الخوف»[10].

15. «باب ← الكآبة»[11].

16. «رياح ← الحزن»[12].

8. إضافة رمز مجرّد إلى حسيّ. ولها صورتان أيضا:

أ. إضافة مجرّدٍ إلى حسيٍّ ملائمٍ، كإضافة: «العرس، والفرح، والشّبق،

---

(1) دنقل: الأعمال: 267.
(2) المقالح: الكتابة بسيف الثائر: 102.
(3) عبد الصبور: الأعمال الكاملة: 538.
(4) المقالح: الديوان: 529.
(5) نفسه: الكتابة بسيف الثائر: 72.
(6) عبد الصبور: الديوان: 241.
(7) المقالح: الكتابة بسيف الثائر: 25.
(8) نفسه: «سبع قصائد» مصدر سابق: 109.
(9) نفسه: الديوان: 431.
(10) نفسه: أوراق الجسد: 47.
(11) نفسه: الكتابة بسيف الثائر: 100.
(12) نفسه: 35.

والصّمت، والأحلام» إلى ← «النّار، فاللّيل، والتّراب، فاللّيل، فالأشياء، فالشّمس» في العبارات الآتية على التّوالي:

1. «عرس ← النّار»[1].
2. «فرح ← اللّيل»[2].
3. «فرح ← التّراب»[3].
4. «شبق ← اللّيل»[4].
5. «صمت ← الأشياء»[5].
6. «أحلام ← الشّمس»[6].

ب. إضافة مجردٍ إلى حسيٍّ منافرٍ، كإضافة «الصّمت، والعطش، والحزن» إلى ← «الرّياح، فالماء، والنّهر، فالماء أيضا» في المركّبات الإضافيّة الآتية على التّوالي:

1. «صمت ← الرّياح»[7].
2. «عطش ← الماء»[8].
3. «عطش ← النّهر»[9].
4. «حزن ← الماء»[10].

---

(1) نفسه: الخروج من دوائر: 69.
(2) نفسه: الديوان: 614.
(3) نفسه: 69.
(4) نفسه: الكتابة بسيف الثائر: 92.
(5) عبد الصبور: الديوان: 298.
(6) المقالح: الخروج من دوائر: 89.
(7) نفسه: 96.
(8) نفسه: الكتابة بسيف الثائر: 96.
(9) نفسه: الخروج من دوائر: 80.
(10) نفسه.

د. إضافة مجرّد إلى مجرّد. ولها صورتان أيضاً:

ج. إضافة مجرّد إلى مجرّد ملائم، مثل «رغبة ← الخلق».

د. إضافة مجرّد إلى مجرّد منافر، مثل «شهوة ← الحقد».

وبتأمّل صور الإضافة الرمزيّة السّابقة، يمكن القول: إنّ الإضافة، في ملفوظ الصّورة الأولى، قد حقّقت - بدمجها بين كائناتٍ رمزيّةٍ متنافرةٍ دلاليّاً، متآلفةٍ إيحائيّاً - وظيفةً مزدوجةً أو مركّبةً؛ لأنها جمعت - في آنٍ واحدٍ - بين «الإيحاء» و«الإبلاغ» أي بين الإيحاء بالحالة المتحوّلة للكينونة الرّمزيّة والمرموز لها، في السّياق الجديد للتّرميز الشّعريّ، والإبلاغ عن الهويّة الجديدة لسياق التّرميز الجديد.

وقد تجلّى هذا، من جهة أنّ وظيفة الإضافة، في مركّبات هذه المجموعة، لم تعد وظيفةً معياريّةً محضةً، أي مقصورةً على تحديد الهويّة الرمزيّة للرمز المضاف، ولا شعريّة خالصة، أي مقصورة على تفجير الهويّة الرمزيّة للرّمز المضاف، بل هي مزيجٌ من هذه وتلك؛ فهي شعريّةٌ؛ لأنّها تفجّر - بدمجها بين كائناتٍ رمزيّةٍ متناقضةٍ دلاليّاً - دلالةَ الكائناتِ الرمزيّة المتضايفة، وهي معياريّةٌ أو إبلاغيّةٌ، لأن تفجيرها دلالَةَ تلك الكائنات الرمزيّة المتضايفة، قد جعل يتحقّق، بمقتضى معيارٍ خاصّ؛ يمنح تلك الكائنات الرمزيّة دلالاتٍ إيحائيّةً جديدةً، في سياق ترميزيّ جديد، وكأن بنية الإضافة، بهذا قد مارست «التّفجير»؛ تفجير هويّة الكائن الرّمزيّ السّابقة، ولكن على طريق «تطهيره» من محمولاته الرمزيّة السّابقة، و«الهدم»؛ هدم الكائن الرمزيّ، ولكن على طريق «إعادة بناء كينونته الرمزيّة».

ويمكن القول، انطلاقاً من ذلك، إنّ بنية الإضافة، في مركّبات الرّمز (النّار) السّابقة، قد حقّقت وظيفةً رمزيّةً مزدوجةً للكائن الرّمزي «النّار»؛ فهي من جهة، قد أسهمت - بما استحضرته من علاقاتٍ جديدةٍ للنّار، مقابل ما استبعدته من علاقاته القديمة - في تفجير كلّ هويّةٍ رمزيّةٍ سابقةٍ

والصّمت، والأحلام» إلى ← «النّار، فاللّيل، والتّراب، فاللّيل، فالأشياء، فالشّمس» في العبارات الآتية على التّوالي:

1. «عرس ← النّار»[1].
2. «فرح ← اللّيل»[2].
3. «فرح ← التّراب»[3].
4. «شبق ← اللّيل»[4].
5. «صمت ← الأشياء»[5].
6. «أحلام ← الشّمس»[6].

ب. إضافة مجردٍ إلى حسيٍّ منافرٍ، كإضافة «الصّمت، والعطش، والحزن» إلى ← «الرّياح، فالماء، والنّهر، فالماء أيضا» في المركّبات الإضافيّة الآتية على التّوالي:

1. «صمت ← الرّياح»[7].
2. «عطش ← الماء»[8].
3. «عطش ← النّهر»[9].
4. «حزن ← الماء»[10].

---

(1) نفسه: الخروج من دوائر: 69.
(2) نفسه: الديوان: 614.
(3) نفسه: 69.
(4) نفسه: الكتابة بسيف الثائر: 92.
(5) عبد الصبور: الديوان: 298.
(6) المقالح: الخروج من دوائر: 89.
(7) نفسه: 96.
(8) نفسه: الكتابة بسيف الثائر: 96.
(9) نفسه: الخروج من دوائر: 80.
(10) نفسه.

د. إضافة مجرّد إلى مجرّد. ولها صورتان أيضاً:

ج. إضافة مجرّد إلى مجرّد ملائم، مثل «رغبة ← الخلق».

د. إضافة مجرّد إلى مجرّد منافر، مثل «شهوة ← الحقد».

وبتأمّل صور الإضافة الرمزيّة السّابقة، يمكن القول: إنّ الإضافة، في ملفوظ الصّورة الأولى، قد حقّقت - بدمجها بين كائناتٍ رمزيّةٍ متنافرةٍ دلاليّاً، متآلفةٍ إيحائيّاً - وظيفةً مزدوجةً أو مركّبةً؛ لأنها جمعت - في آنٍ واحدٍ - بين «الإيحاء» و«الإبلاغ» أي بين الإيحاء بالحالة المتحوّلة للكينونة الرّمزيّة والمرموز لها، في السّياق الجديد للتّرميز الشّعريّ، والإبلاغ عن الهويّة الجديدة لسياق التّرميز الجديد.

وقد تجلّى هذا، من جهة أنّ وظيفة الإضافة، في مركّبات هذه المجموعة، لم تعد وظيفةً معياريّةً محضةً، أي مقصورةً على تحديد الهويّة الرمزيّة للرمز المضاف، ولا شعريّة خالصة، أي مقصورة على تفجير الهويّة الرمزيّة للرّمز المضاف، بل هي مزيجٌ من هذه وتلك؛ فهي شعريّةٌ؛ لأنّها تفجّر - بدمجها بين كائناتٍ رمزيّةٍ متناقضةٍ دلاليّاً - دلالةَ الكائناتِ الرمزيّة المتضايفة، وهي معياريّةٌ أو إبلاغيّةٌ، لأن تفجيرها دلالَةَ تلك الكائنات الرمزيّة المتضايفة، قد جعل يتحقّق، بمقتضى معيارٍ خاصّ؛ يمنح تلك الكائنات الرمزيّة دلالاتٍ إيحائيّةً جديدةً، في سياق ترميزيّ جديد، وكأن بنية الإضافة، بهذا قد مارست «التّفجير»؛ تفجير هويّة الكائن الرّمزيّ السّابقة، ولكن على طريق «تطهيره» من محمولاته الرمزيّة السّابقة، و«الهدم»؛ هدم الكائن الرمزيّ، ولكن على طريق «إعادة بناء كينونته الرمزيّة».

ويمكن القول، انطلاقاً من ذلك، إنّ بنية الإضافة، في مركّبات الرّمز (النّار) السّابقة، قد حقّقت وظيفةً رمزيّةً مزدوجةً للكائن الرّمزي «النّار»؛ فهي من جهة، قد أسهمت - بما استحضرته من علاقاتٍ جديدةٍ للنّار، مقابل ما استبعدته من علاقاته القديمة - في تفجير كلّ هويّةٍ رمزيّةٍ سابقةٍ

للنّار، بل كلّ نار سابقة على هذه النّار الرمزيّة، وهي، من جهة ثانية، قد خلقت «ناراً» رمزيّة جديدة في سياق ترميزيّ جديد، هي هذه النّار الرمزيّة المفتوحة ← على وضع الكائن المتلفّظ في سياق الانكفاء الرّؤياويّ باتجاه الأعماق؛ فارتباط اللفّظ الرّمزيّ«النّار» بـ«صدى صوت المتلفّظ» في الإضافة «نار ← الصّدى» وبـ«المسافة» - رمز العائق الذي يحول دون تحقّق كينونة الكائن المتلفّظ في عالم التلفّظ الممكن - في الإضافة «نار ← المسافة» قد أزاح هذا الكائن الرمزيّ «النّار» عن صفة «الحسيّة» أو عن صفة «الوجود الحسّي أو الواقعي، ليزيحه، من ثمّ، عن سياق التّرميز/التّأثير الخارجيّ في الواقع، ليربطه بسياقٍ آخر، هو سياق التّرميز/التّأثير الدّاخليّ في نفس الكائن المتّلفّظ، بمعنى أن النّار لم تعد - بفضل إضافتها إلى كلّ من: «الصّدى» و«المسافة» ناراً خارجيّةً، أو واقعيّةً، أي «نار ثورةٍ» أو «غضب» أو فكر ثوريّ» تحقّق أثرها الرمزيّ في الخارج، أي تحرق أو تغيّر أو تضيء في الكون الاجتماعيّ للكائن المتلفّظ (بوصفها الفاعليّة التي ظلّت النّار ترمز لها في خطاب المعاصرة قبل الحداثة) بل استحالت نار كينونة داخليّة متعالية على عالم الخارج، أي «نار حالةٍ» كيانيّةٍ داخليّةٍ منبثقةٍ عن وضع كينونيّ خارجيّ: حالة حزن على مصير الوجود/الصّوت المندثر أو المتحوّل إلى مجرّد «صدى» في سياق معاناة استلاب الوجود في «الصّدى» و«حالة حزن أو قلق من استمرار معاناة الاستلاب: استلاب «صوت الوجود» الداخليّ، بـ«صدى» هذا الصّوت المتحقّق خارجيّاً، واستلاب ما وراء المسافة - الوجود الممكن - بـ«بالمسافة» في سياق معاناة البحث عن تجاوزٍ ممكنٍ للوضعيّة الاستلابيّة. فـ«نار ← الصّدى» إذن هي «نار ← الشّعور بالوحشة والفراغ»؛ فراغ الموجود/صدى صوت الأنا من الوجود/الصّوت، أي نار ← العدم التي توحي بـ«نار ← الحزن»؛ حزن الأنا المتلفّظة على مصير وجودها الملفوظ (صوت كينونتها) المضمحلّ.

- و«نار ← المسافة» توحي بـ«نار الوجود العائق دون التّحقّق في العالم الممكن، وهي نار توحي بـ«نارالشّعور» بالخوف أو القلق من عدم إمكانيّة الوصول إلى لحظة التحقّق الممكن في عالم الوجود الممكن. لتوحي «نار ←

الصّدى ← المسافة» من ثمّ، بـ«نار معاناة الضّرورة» معاناة الهمّ، القلق؛ قلق المصير الحافز على تجاوز المصير، لتصبح هذه النّار الرمزيّة، من ثمّ «نار الضّرورة، الهمّ، القلق»، الشّعور بضرورة تجاوز الوضع الكينونيّ في سياق معاناة الضّرورة؛ في عالم الصّدى والمسافة، إلى وضع كينونيّ في سياق الحريّة: في عالم الصّوت، وما وراء المسافة. إنها، بتعبير آخر «نار معاناة الهمّ»؛ همّ التّجاوز - الخالق «ناراً رمزيّةً ممكنةً»، أو المتحوّل، هو نفسه - في سياق البحث عن إمكانيّة ما للتّجاوز - إلى «نارٍ ممكنةٍ» أو «متعاليةٍ» على عالم الهمّ، أي إلى «نار حبّ» أو رغبة (فيما يحقّق التّجاوز)، لا نار حزنٍ (على ما تحقّق وانقضى من تجاوز) و«نار شوقٍ» لا «نار خوفٍ» فـ«نار ← الأقدام» مثلاً، هي «نار ← الرّحلة والرّحيل» أو لنقل: إنها نار حركة الكينونة المتلفّظة المندفعة - بصورة مستمرّة - في عالم الكون الخارجيّ - المسافة، لتجاوز المسافة/ العائق التي توحي بـ«نار ← الحبّ» أو «الشّوق» الذي من شأنه أنه يحرق المسافة، ويحقّق الحركة في العالم الممكن، أو باتّجاهه.

- أمّا «نار ← الأحداق» - أحداق الكائن المتلفّظ، بوصفه كائناً رائياً في الأصل - فهي «نار النّظرة الحادّة» المخترقة - بحركتها - زمكان (عالم) «الرّؤية» وهي نار توحي بـ«نار ← الرّؤيا» الخارقة، أي التي تخترق «المرئيّ» باتجاه «اللاّمرئيّ» و«المعلوم» باتّجاه «المجهول» و«الواقعيّ» باتجاه «الممكن». لتغدو «نار ← الأقدام ← الأحداق» من ثمّ «نار ← الحبّ، الشّوق، الرّغبة» الباحثة - عبر حركة التحوّل والصّيرورة - عن لحظة تحقّق في العالم الممكن، إنها، بتعبير آخر «نار شهوة العُلُوّ الرّمزيّ الباحث عن تجلٍ رمزيّ ممكن للعلوّ».

يؤكّد هذا تحوّلها (نار الشّهوة) في الإضافتين: «نار ← الماء» و«نار ← اللّيل» إلى «نار شهوة متحقّقة» في عالم الوجود: «المائيّ↔ اللّيلي[1]» أو إلى

---

(1) المائيّ من حيث مادته الرمزيّة، الليليّ من حيث زمنه الرّمزيّ.

إمكانيّة خلق رمزيّ بـ «الماء↔ في↔ اللّيل»؛ بـ «الماء» بوصفه رمز: «الأمومة، الأنوثة، الولادة المتجدّد، البعث، الخصب، الطّفولة، البراءة» سيولة الرّغبة[1] فضلاً عن كونه يمثّل - في منظور ملفوظ الحداثة - مادّة الهبوط الرمزيّ الرّؤياويّ الرّئيسة إلى الأعماق، ومن ثمّ، مادّة احتواءٍ حميميّ للسّقوط، وتحويله إلى ضربٍ من الهبوط، فـ «الهبوط إلى الأعماق» لا يعترف إلا بالطّراوة في «المياه العميقة والسّاكنة»[2]. وفي «اللّيل» بوصفه زمن الحلم، الهبوط الحميميّ الذي هو، في الآن نفسه، وكما يرى بليك[3] صعود أو علوّ في زمن الرّؤيا أيضاً، أو بوصفه: زمن اتّحادِ العاشقين، زمن تفتّح الشّعر، الإزهار، تفجّر الينابيع، تفتّح شهوات الجسد، ورمز اللاّوعي، والمكان الذي يتحقّق فيه - حسب نوفاليس - النّوم، العودة إلى البيت، الأمّ، والغوص في الأنوثة المقدّسة[4]، فضلاً عن كونه يمثّل زمن الانتصار على الزّمن. فـ «زمن النّور» - حسب نوفاليس - يقاس، أمّا سلطان اللّيل، فلا يعترف بالزّمان ولا بالمكان[5].

- و«بالماء↔ في↔ اللّيل» بوصف كلٍّ من: «الماء واللّيل» يمثّل شرطَ إمكانيّةَ التحقّق الكينونيّ في العالم ويقتضيه، فإمكانيّة الخلق الرّمزيّ بـ «الماء» أو «التحقّق الرّمزيّ» في عالم «الماء» تقتضي «اللّيلَ» ظرفاً زمنيّاً ضروريّاً للخلق أو التحقّق، وإمكانيّة الخلق أو التحقّق في عالم «اللّيل» تقتضي كذلك «الماءَ» مادّةً ضروريّةً للخلق أو التحقّق. لذلك كان الايحاء بالعلوّ الرّمزيّ في إمكانيّةِ أحدهما إيحاءً بالعُلُوّ الرّمزيّ في إمكانيّة الآخر.

- فـ «نار↔ الماء» إذن هي «نار↔ اللّيل». و«نار↔ اللّيل» هي

---

(1) ينظر: الانثروبولوجيا، رموزها، أساطيرها، أنساقها، تر: مصباح الصمد، المؤسسة الجامعية، بيروت، ط1، 1991م: 211.
(2) نفسه: 180.
(3) نفسه: 196.
(4) نفسه: 197.
(5) نفسه.

«نار↔ الماء» لأنّ «النّار» في هذه وتلك، هي: «نار↔ الشّوق، الحبّ، الذّكورة، الجنس، الخلق، التطهّر، الشّهوة؛ شهوة العلوّ الرّمزيّ، والعودة إلى الرّحم، الولادة، الخلق، البعث، التّجدد - في عالم العلوّ الرّمزيّ - أي في رحم الأمومة، الأنوثة، أو في عالم العلوّ المائيّ↔ اللّيليّ، أو اللّيليّ↔ المائيّ»؛ المائيّ بالنّظر إلى مادّتِهِ، واللّيليّ بالنّظر إلى زمنه أو «المائيّ» بالنّظر إلى مادّته، و«اللّيليّ» بالنّظر إلى صفته (هذا حين ينظر إلى الماء بوصفه مادّةَ خلقٍ وغموضٍ، عند ذاك ينظر إلى اللّيل بوصفه زمن الخلق والغموض، أو معادلاً لصفة الغموض في عالم الرّؤيا الشّعريّة).

وبهذا نغدو إزاء «نارٍ» رمزيّةٍ، يمكن وصفها بأنها نارُ كينونةِ الكائنِ المتلفّظ المنبثقة عن وضعه الكينونيّ في عالم العدم، والمتحوّلة، مع الكائن - في سياق بحثه عن تجاوز ممكن لوضعه - إلى «نار إمكانيّةٍ رمزيّةٍ باحثةٍ عن تحقّقٍ في العالم الممكن، ثمّ إلى «نارِ إمكانيّةٍ رمزيّةٍ متحقّقةٍ» «في عالم الإمكان الرّمزيّ: المائيّ↔ اللّيليّ».

وهو ما يعني تحوّل «النّار» إلى «نار إمكانيّةٍ»: وجودٍ محدّدٍ لموجودٍ محدّدٍ، في سياق كينونيّ محدّدٍ؛ فهي إمكانيّةُ وجود الأنا - أنا المتلفّظ طبعا - وجوداً غير مشروطٍ، في سياق بحث الأنا عن تجاوزٍ ممكنٍ لوجودها المشروط.

ولذلك رأيناها - في سياق هذه المركّبات الإضافيّة - نارَ إمكانيّة وجودٍ رمزيّ منبثقٍ عن شرطه في: «عالم اللاّ وجود» أو في عالم الوجود العائق، في الإضافتين، الأولى والثّانية، ونار إمكانيّة وجودٍ باحثٍ عن شرط تحقّقه في العالم الممكن، في الإضافتين؛ الثّالثة والرّابعة. ونار إمكانيّة وجودٍ متحقّقٍ في شرط تحقّقه الممكن، في الإضافتين؛ الخامسة والسّادسة.

وهو ما يؤكّد - على مستوى آخر - ضرورةَ ارتباط الملفوظ الرّمزيّ «النّار» - بما هو شرطٌ لإمكانيّته، بل بما هو شرطٌ لقيام إمكانيّته الرّمزيّة في الكائن المتلفّظ (ولو كإمكانيّة في حال الكمون) - بشرط حركة الكائن المتلفّظ ذاته، كقوّة مولّدةٍ لحركته الممكنة، لذلك كان قيام شرط الحركة في الكائن

المتلفّظ، يعني قيام شرط إمكانيّة النّار فيه، ولو لم تذكر النّار، والعكس بالعكس، فحيثما تحقّقت إمكانيّة الحركة في الكائن المتلفّظ، تحققت إمكانية النار فيه، وإن لم تذكر النّارُ، وحيثما لم تتحقّق إمكانيّة الحركة في الكائن، لم تتحقّق إمكانيّة النّار فيه، وإن تحقّق ذكر النّار، وهو ما يعني ارتباط شرط إمكانية النّار بإمكانيّة الحركة، وإمكانيّة الحركة بإمكانيّة النّار، وهكذا.

يؤكّد هذا ارتباط تحوّل إمكانيّة النّار في الكائن المتلفّظ - في مركّبات الإضافة الأخرى - من إمكانيّة وجود ناريّ، أي حركيّ (ديناميّ) مشبوب بالنّار، أو متولّد عنها، أو مشروط بها - إلى إمكانيّة وجود حركيّ متعالٍ على النّار، بما هو وجودٌ مدفوعٌ بذاته، في سبيل تحقيق ذاته، وتحوّل إمكانيّة الحركة - من ثمّ - من إمكانيّة حركةٍ ناريّةٍ مشروطةٍ بالنّار بوصفها ضرورةً، إلى إمكانيّة حركة خالصة من النّار، أو ملطّفة من النّار، أي متحوّلة عن النّار، ومجاوزة لها، في الآن نفسه، ومن ثمّ، إلى إمكانيّة حركة للكائن المتلفّظ مفتوحة على ما يحقّق:

أ. شرطَ حركتِهِ ذاتِهِ: حركتِهِ عبر منفذ الحركة «الباب» في عالم الحركة الداخليّ: المائيّ↔ اللّيليّ غالباً، والأرضيّ أو البريّ نادراً.

ب. وشرطَ حركتِهِ المتعاليةِ: أي عبر الباب، ولكن المفتوح، في آن معاً - بما هو رمزٌ لإمكانيةِ التحوّل الكينونيّ إلى العالم اللاّواعيّ في الدّاخل - على العالم الرمزيّ لكلٍّ من:

- «البحر» في الإضافة «بوّابة↔ البحر» التي توحي بإمكانيّة تحوّل الكينونة المتلفّظة إلى العالم الحميميّ والغامض في الدّاخل اللاّواعيّ، لتوحي، من ثمّ، بإمكانيّة العلوّ الخياليّ (الرّمزيّ) في رؤيا الهبوط الحميميّ إلى الأعماق، أي في نسق الخيال المائيّ↔ اللّيليّ، لاستكشاف الأعماق.

- و«اللّيل» في الإضافة «بوّابة↔ اللّيل» التي توحي بإمكانيّة التحوّل الكينونيّ التلفّظيّ إلى «العالم الكونيّ» الغامض، والملتبس في الدّاخل اللّيليّ

الرّؤياويّ، لتوحي، من ثمّ، بإمكانيّة الهبوط الخياليّ في رؤيا الهبوط الرمزيّ، أو بإمكانيّة العلوّ الخياليّ في نسق الهبوط الليليّ، أي في زمن الهبوط ـ الغامض، المتضمّن، بالضّرورة، مادّة الهبوط/الغموض (الماء).

ـ و«السّماء» بوصفها فضاءً ممكناً لتجاوز الشرط البشري، في الإضافة «باب↔ السّماء» التي توحي بإمكانيّة التحوّل الكينونيّ إلى عالم الدّاخل (الرّوحيّ) المتعاليّ على الدّاخل الجسديّ، أي في إمكانيّة القلب أو الرّوح، أو فيما يحقّق شرط الرّوح، ومن ثمّ، بإمكانيّة العلوّ الرّمزيّ الخياليّ في نسق الصّعود الإرتقائيّ إلى السّماء، أي في عالم الرّؤيا الشعريّة المفتوحة على المطلق الإلهيّ في السّماء، أو فيما يحقّق تجاوز الشّرط البشريّ.

ـ والمفتوح، من ثمّ، أخيراً على «فعل الكتابة الإبداعيّةِ» في الإضافة «باب↔ الكتابة» التي توحي بإمكانيّة التحوّل الكينونيّ الخياليّ إلى عالم الكتابة الإبداعيّةِ؛ الرّمزيّةِ أو الخياليّةِ، ومن ثمّ، بإمكانيّة العلوّ الخياليّ (الرّمزي) في عالم الخيال الإبداعيّ المتضمّن ـ بطبيعة الحال ـ إمكانيّة العلوّ الرّمزي، في أحد نسقي العلوّ الرّمزي السّابقين، أو كليهما، وعبر إمكانيّة التخيّل في كلّ منهما.

وهو ما يعني تحوّل الملفوظ الرّمزي «الباب» في المركّبات الإضافيّة السّابقة، إلى رمز لإمكانيّة التحوّل الكينونيّ إلى عالم الكينونة الدّاخلي، ومن ثمّ، إلى رمز لإمكانيّة التحوّل إلى تجربة الكتابة الإبداعيّة، بوصفها تجربة علوّ رمزيّ خياليّ:

1. في عالم رؤيا الإمكان (عالم الرؤيا الممكنة)، أو في عالم الدّاخل الحميميّ، في إمكانات رؤيا العالم من الدّاخل التي يفضي إليها الباب، أي فيما يحقّق شرطَ التّداخل في الجسد، والتّعالي على الواقع (تمهيداً للعلوّ في الممكن) شرطَ الانكفاءِ على الدّاخل الحميميّ: في رؤيا الهبوط الحميميّ ـ العودة إلى رحم الأمومة، الأنوثة، الولادة المتجدّدة:

- في رحم «اللّجة» لجةِ العالم اللاّواعي الباطنيّ غير المتميّز، أو في العالم اللّجيّ، عبر «الصّوت»؛ صوت الكينونة الدّاخلي للأنا في الإضافة «قارب↔ الصّوت» التي توحي بإمكانيّة غوص الأنا المتلفّظة؛ رحيلها الحميميّ في عالم الدّاخل، حيث العودة إلى المهد (الذي يوحي به «القارب» أو «المَرْكَب» أو «السّفينة» بوصفها جميعاً: رموزاً لرحيل الكائن، وعزلته في المهد، الذي تهدّده الأم[1] في حضن الأم، الولادة المتجدّدة عبر الصّوت، أو في الصّوت؛ صوت الكينونة الدّاخليّ، ومن خلال فعل «الكتابة» في الإضافة «شراع↔ الكتابة» التي توحي بإمكانيّة الرّحيل الحميميّ في عالم الخيال الإبداعيّ في الكتابة الإبداعيّة.

- وفي رحم «الينابيع»؛ ينابيع الوجود المتجدّد لـ «الرّيح» في الإضافة «نهر↔ الرّيح» التي توحي بإمكانيّة تجدّد الرّوح الكونيّ[2] الوجود الخالق، الرّفض والتّجاوز المستمر. ولـ «الزّغاريد»؛ زغاريد الفرح أو أصوات الفرح، في الإضافة «نهر↔ الزّغاريد» التي توحي بـ «نهر الفرح الكونيّ» أو بإمكانيّة تجدّد الفرح الكونيّ المرتبط بـ «العرس» الكونيّ، أو التوحّد الخالق بالكون. ولـ «السبّابة» رمز الذّكورة[3] أو إمكانيّة الكتابة الآليّة في السّورياليّة، في الإضافة «نهر↔ السبّابة» التي توحي بإمكانيّة تجدّدِ الوجود اللاّواعي عبر الكتابة الآليّة. ولـ «الكلمات» كلمات اللّغة الشعريّة - في الإضافة «نهر↔ الكلمات» التي توحي بإمكانيّة التحوّل والصّيرورة، عبر إمكانات كلمات اللّغة الشعريّة.

- وفي رحم «الأرض» أو في «قرارة التّربة»؛ تربة الأرض؛ أرض اللّغة الشعريّة، في الإضافة «أرض↔ الأسماء» التي توحي بـ «عالم اللّغة» أو بإمكانيّة الوجود اللغويّ في مسمّيات اللّغة، و«أرض اللّغة المفتوحة على↔ السّماء»

---

(1) الأنثروبولوجيا، مرجع سابق: 228، 229.

(2) ينظر: رمزية الريح في «القصيدة والجسد» حنا عبود، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1988م: 96، 97.

(3) ينظر: الأنثروبولوجيا، مرجع سابق: 190.

كأرض سماويّة، أو مفتوحة على مجال تجلّي العلوّ الإلهيّ في الشّعر، في الإضافة «أرض↔ السّماء» التي توحي بـ «لغة العلوّ الإلهيّ» في السّماء، ومن ثمّ، بإمكانيّة التّجلّي البشريّ، حيث تجاوز الشّرط البشريّ، في «سماء» الرّؤيا الشّعريّة المفتوحة، عبر إمكانيّة لغة العلوّ الإلهيّ، أو من خلال لغة الآلهة، لتوحي، من ثمّ، بـ «إمكانيّة تلقي أسرار العلوّ الإلهيّ - في حضرة الآلهة - عبر لغة الآلهة». وعلى «الشّجر» كأرض غابة، أو حديقة، تنبت «الشّجر» شجر اللّغة المفتوح - هو كذلك - على اللّغة، بما هي كلمات، أو مفردات، وعلى اللّغة، بما هي أسماءٌ لمسمّيات، في الإضافتين: «شجر↔ الكلمات» أو «شجر↔ الاسم» اللّتين توحيان بتحوّل كلمات اللّغة↔ أسماء الأشياء، إلى «شجر» وتحوّل شجر اللّغة المكتوب بها، من ثمّ، إلى شجر كونيّ، أي إلى رمز لإمكانيّة العلوّ المنفتح على الكونيّ، أو إلى رمزٍ لإمكانيّة الحياة الكونيّة التي تجري أحداثها الدّراميّة في خافية الكائن[1] الرّائي.

يؤكّد هذا، انفتاح الشّجر، أيضاً، على كلّ من: «اللّيل» و«الشّمس» في الإضافتين: «شجر↔ اللّيل» و«شجر↔ الشّمس» اللّتين توحيان بتحوّل شجر اللّغة المكتوب بها - كلماتها التي تسمّي - إلى شجر كونيّ، أو إلى إمكانيّة علوّ مفتوح - بشكلٍ مباشرٍ - على الكونيّ:

- في رحم «الزّمن الكونيّ» في «مملكة اللّيل» أو في ظلمة اللّيل؛ ليل الرّؤيا؛ رؤيا الجسد، الشّهوة، السّقوط، الخطيئة، المتحوّل، في المركّبات الإضافيّة لـ «اللّيل» إلى ليلٍ كونيٍّ مفتوحٍ على:

- عالم «البحر» كرمزٍ للكائن المتلفّظ المتجلّي، أو المتكشّف في عالم الرّؤيا، في الإضافة «ليل↔ البحر» التي توحي بـ «زمن تفتّح وجود الموجود المتلفّظ» أو بـ «رؤيا الوجود المتجلّي» للموجود المتجلّي، ومن ثمّ، بـ «رحم ولادة» الموجود الشّاعر المتلفّظ.

(1) ينظر: مرسيا إلياد، رمزية الطقس والأسطورة، تر: نهاد خياطة، العربي للتوزيع والنشر، دمشق، ط1، 1987م: 196.

- وعلى عالم «الغريبة» رمز المجهول الهارب، في الإضافة «ليل↔ الغريبة» التي توحي بـ «زمن الكشف» عن الغريبة، ومن ثمّ، بإمكانيّة ولادة المجهول.

- وعلى عالم «القصيدة» في الإضافة «ليل↔ القصيدة» التي توحي بـ «رحم ولادة» القصيدة الممكنة.

يؤكّد هذا تحوّل ظلمة «اللّيل»؛ ليل الرّؤيا إلى «ظلمة رحميّة» أي إلى رحم خلقٍ كينونيّ، في الإضافة «ظلمة↔ الطّين» التي توحي بـ «ظلمة الوجود الجنينيّ» في رحم الوجود الطّينيّ: «المائيّ↔ التّرابيّ=اللّيليّ» أو بـ «ظلمة الوجود الجنينيّ في ظلمة الرّحم» لتوحي، من ثمّ، بإمكانيّة الولادة المتجدّدة، في رحم «اللّيل الطّينيّ» أي المتحوّلة ظلمته: من ظلمةٍ زمنيّةٍ متعاليةٍ على العالم، أي مفروضة على العالم - بحكم تحوّلات الزّمن، أو ناجمة عن فراغ العالم، في غياب الممكن - إلى ظلمةٍ لا زمنيّةٍ؛ ناجمةٍ عن امتلاء العالم، في حضور الممكن، أو عن حالة التحقّق الكينونيّ في رحم رؤيا الكينونة المفتوح على↔ ماء الكينونة - الشّهوة، في تراب الكينونة الأرضيّ، أو اللغويّ، ومن ثمّ، إلى ظلمةٍ رحميّةٍ محايثةٍ لحالة الوجود الجنينيّ، في رحم رؤيا الكينونة الشّعرية، ومنبثقةٍ، في الوقت نفسه، عن حالة الوجود الجنينيّ في رحم رؤيا الكينونة الشّعريّة، أي في «غبش» نوافذ الرّؤيا، وفي غموض عالم الرّؤيا.

وهو ما يعني تحوّل رمز الإمكان المركزيّ، ممثّلاً في «الماء» إلى رمزٍ لإمكانيّة العلوّ الإبداعيّ في تجربة الرّؤيا الشّعريّة، أو لإمكانيّة الخلق الكينونيّ بالشّعر، وتحوّل «الأرض» أو «التّراب» إلى رمز لإمكانيّة العلوّ الرّمزي في اللّغة، أو لإمكانيّة الخلق الإبداعيّ باللّغة، أو التحقّق الكينونيّ في اللّغة (ماء الإبداع الشّعري في رحم أرض اللّغة) وتحوّل «اللّيل» إلى رمز لإمكانيّة رؤيا الكينونة، أو لإمكانيّة الخلقِ، أو التّجدّد الكينونيّ في رحم الرّؤيا، أو في عالم الرّؤيا الغامض والملتبس، وتحوّل «الماء» و«الأرض» من ثمّ، إلى رموزٍ لـ «عالم الرّؤيا الممكن أو لإمكانيّة العلوّ الرّمزي (الخياليّ):

2. في رؤيا العالم الممكن، أو فيما يحقّق العلوّ في العالم الممكن (كمرحلةٍ لاحقةٍ لمرحلة التّعالي على عالم الواقع السّابقة) - في رؤيا الخروج أو التّخارج عن الجسد، والعودة إلى ما وراء الجسد، انطلاقاً من الجسد، عبر «نافذةِ» الجسد المفتوحة - بما هي رمزٌ لإمكانيّة الاتصال الممكن بالعالم الممكن - على «الحانة» - بما هي معادلٌ رمزيٌّ لعالم الجسد البشريّ - وعلى «الأكواخ» - بما هي رمزٌ لعالم الدّاخل الحميميّ - في الإضافتين: «نوافذ↔ الحانة» و«نوافذ↔ الأكواخ» اللّتين توحيان بإمكانيّة اتصال الكائن المتلفّظ بالعالم الممكن، عبر منافذ الاتّصال «النّوافذ» انطلاقاً من مركز الاتّصال «الحانة» و«الأكواخ» ومن ثمّ، بإمكانيّة العُلوّ في رؤيا العالم الممكن - عبر أداة الرّؤيا/النوافذ↔ انطلاقاً من مركز الرّؤيا، أو من عالم الرّؤيا: من «الحانة» رمز المعادل الحميميّ للجسد، السّقوط في الخطئية، تفتّح شهوات الجسد، مفارقة الوعي، غبش الرّؤية، غموض العالم المرئيّ، ومن «الأكواخ» رمزاً لعالم الاحتواء الحميميّ - بطن الأمّ[1] - الرّحيل، تحوّل الحركة، إمكانيّة المسارّة، والمفتوحة على «اللّيل» في الإضافة «نافذة↔ اللّيل» التي توحي بإمكانيّة الإنفتاح على العالم الممكن، في زمن الانفتاح اللّيليّ، ومن ثمّ، بإمكانيّة العلوّ في رؤيا الممكن، انطلاقاً من عالم الرّؤيا الممكنة، أي من عالم الجسد، أو من إمكانات الجسد، والمفتوحة على «الجسد» في الإضافة «نافذة↔ الجسد» التي توحي بإمكانيّة الانفتاح على عالم الجسد، وعلى العالم الممكن، انطلاقاً من عالم الجسد، عبر نافذة الجسد، أو عبر عين الجسد، أي عبر نظامٍ للتّخيّل يأخذ في حسبانه الجسدَ، ومن ثمّ، بإمكانيّةِ العُلُوّ فيما يحقّق شرطَ الجسديّةِ، أي في عالم الدّفء، والحرارة، والحميميّة، الشّهوة، السّقوط في الخطئية، الغموض.

يؤكّد هذا تحوّل «النّافذة» نافذة الجسد، إلى «عينٍ جسديّةٍ» ترى عالم الجسد، وترى العالم الممكنَ، انطلاقاً منه، ومن ثمّ، إلى إمكانيّة رؤيا جسديّة

---

(1) ينظر: رمزية الطقس والأسطورة: 176.

مفتوحةٍ↔ على «عالم الجسد» وعلى العالم الممكن، انطلاقاً من عالم الجسد، أي على↔ إمكانيّةِ الخلقِ أو التحقّق الكينونيّ بـ «الماء↔ في↔ التّراب» بماء الكينونة ـ الشّهوة ـ الإبداعيّ، في رحم الكينونة الأرضيّ أو اللغويّ، في الإضافتين: «عيون↔ الماء» و«عيون↔ التّراب» اللّتين توحيان بـ «عيون الكائن الرّائي المتوحّد بـ «بالماء» ـ في ـ «التّراب» أو بـ «رؤيا الكينونة الخالقة بـ «الماء» ـ في ـ التّراب» والمخلوقة بـ «الماء» ـ في ـ التّراب» ومن ثمّ، بإمكانيّة الخلق أو التجدّد الإبداعيّ في رؤيا الكينونة.

ومفتوح على↔ «عالم الخلق» أو «التحقّق الكينونيّ» في ـ «لجّة العالم البحريّ الليليّ» لـ «عيونٍ بحريّةٍ ـ مسائيّةٍ» في الإضافتين: «عيون↔ البحار» و«عيون↔ المساء» اللّتين توحيان بـ «عيون الكائن» الرّائي المتوحّد بإمكانيّة رؤياه، أي بـ «البحار» في المساء «أي بعالم الوعي الباطن ـ في ـ الحلم» ومن ثمّ، بـ «رؤيا العالم اللاّواعي في الحلم، وبـ «رؤيا العالم الممكن انبثاقاً من العالم اللاّواعي في الحلم.

وعلى↔ «حالة الخلق أو التّكشّف اللاّواعي عبر إمكانيّة «الكتابة الآليّةِ» في الإضافتين: «عيون↔ النّعاس» و«عيون↔ الأصابع» اللّتين توحيان بـ «رؤيا الوجود اللاّواعي» في الحلم عبر إمكانيّة الكتابة اللاّواعية، أو بإمكانيّة الخلق والتّجدّد اللاّواعي في «رؤيا» الكتابة الآليّةِ السّورياليّةِ المرموز لها أو لإمكانيّتها بالأصابع، أصابع اليد رمز إمكانيّة الكتابة الآليّة.

وهو ما يعني تحوّل «النّافذة↔ العين» إلى رمز لإمكانيّة «(الرّؤيا الدّاخلية) العُلُوّ اللاّواعي» في عالم الجسد ـ عبر الكتابة، وفي العالم الممكن (المتعاليّ على الجسد) انطلاقاً من عالم الجسد عبر الكتابة، أي إلى رمزٍ لإمكانيّةِ الرّؤية المزدوجة للعالم، أو لإمكانيّة الرّؤيا المفتوحة↔ على «عالم العُلُوّ ـ على ← . . . .» و«عالم العُلُوّ في↔ . . . .» أي فيما يحقّق شرطَ «التّعالي على. . . .» وشرطَ «العُلُوّ ـ في. . . .» شرطَ الانكفاء على الدّاخل، وشرط الانفتاح ـ من الدّاخل ـ على الخارج، شرطَ الهبوط. . . وشرطَ

الصّعود، شرطَ التّداخل في الجسد، وشرطَ التّخارج عنه، أي في إمكانات الجسد، وإمكانات الواقع، وفيما يحقّق شرط الجسد، وشرط الواقع، أي في الدّاخل والخارج، الواقع والممكن، المرئيّ واللاّمرئ، المعلوم والمجهول، الرّؤية والرّؤيا.

لنغدو بهذا إزاء حركتين في تجربة علوّ الكائن المتلفّظ الرّائي:

ـ حركة تعالٍ ـ على «عالم الضّرورة» (على مرئيّات عالم الضّرورة الواقعيّ) عبر «الباب» وحركة علوٍّ في↔ «العالم الممكن» عبر «النّافذة↔ العين». ومن ثمّ إزاء:

ـ حركة هبوطٍ في إمكانات الجسد، أو في عالم الرّؤيا↔ المائيّ ـ اللّيلي ـ الأرضيّ، وحركة صعودٍ في إمكانات الرّوح، القلب، أو في رؤيا العالم الممكن.

ـ ومن ثمّ، إزاء حركةِ تعالٍ في إمكانيّة الرّؤيا، تسبق وتمهّد لحركة العُلُوّ في رؤيا العالم الممكن.

وهكذا تكون الإضافة، في الصّورة الأولى، قد حقّقت «الإيحاءَ» بـ «إمكانيّةِ الكائن الرّمزي»[1] أو «بإمكانيّةِ العُلُوّ أو التّعالي الرّمزي» في إمكانيّةِ الملفوظ الرّمزيّ، ولكن على طريق الإبلاغ عن الهويّة الرّمزيّة لهذا الملفوظ، أو على طريق الإبلاغ عن رؤية الكائن المتلفّظ لإمكانيّة الرّمز، أو لإمكانيّة العُلُوّ الرّمزي في إمكانيّته، ومن ثمّ، إلى الإبلاغ عن رؤية الكائن الرّائي لإمكانيّة الرّؤيا أو لإمكانيّة العُلُوّ الخياليّ في إمكانيّةِ الرّؤيا، من جهة، وفي رؤيا العالم الممكن، من جهة ثانية، أي في عالم التّلفظ الجسديّ المفتوح على الملفوظ «الرّمزي» بما هو إمكانيّة قول أو تلفيظ للجسد، المتحوّل، في

---

(1) الإيحاء بإمكانية الرمز، يعني الإيحاء بما ينبغي أن تكون عليه دلالة الرمز، أو بما ينبغي أن ينفتح عليه الرمز من دلالة، ومن ثم، الإيحاء بما هو في أصل كينونة الرمز، أو بما هو أصل أو مشترك في دلالة الرمز، أي بالدلالة التواضعية أو الاتفاقية التي تجعل الشاعر يستدعي الرمز لاجل الايحاء بها، أو الانفتاح عليها.

سياق قول/تلفيظ الجسد هذا، إلى «عالم رؤيا» أو إلى «إمكانيّة عُلُوّ» خياليّ في
رؤيا الجسد المفتوحة - عبر إمكانيّةِ الرّمز إلى رؤيا العالم الممكن. الأمر الذي
أفضى، بالإضافة، إلى ربط إمكانات الجسد المتلفّظ بامكانيّة الملفوظ الرّمزي،
وإمكانيّة الملفوظ الرّمزي بإمكانيّة الجسد المتلفّظ، ومن ثمّ، إلى دمج إمكانيّة
كلٍّ منهما في إمكانيّة الآخر، دمجاً ينهض على المشابهة الخياليّة أو الأسطوريّة،
بين إمكانيّة كلٍّ منهما، من جهة، ويحقّق، من جهة ثانية، إنتاجَ الدّلالةِ
الإيحائيّةِ بإمكانيّةِ العُلُوّ أو التّعالي في إمكانيّتهما المتحوّلة إلى إمكانيّة عُلُوّ خياليّ
في عالم الرّؤيا الممكنة، أو في عالم الكتابة الإبداعيّة اللاّواعية.

وكأنّ وظيفة الإضافة - بهذا - قد اقتصرت على الإيحاء بـ «الثّابت»
أو «المستقر» أي بما هو في أصل الكينونةِ؛ كينونة الملفوظِ الرّمزي، من
جهة، وكينونة الوضع التلفّظيّ المرموز له، من جهة ثانية، أو بما يمثّل، في
وعي الكائن المتلفّظ، جوهرَ الوضعِ الكينونيّ في تجربة التلفّظ، وجوهر
الدّلالة الرّمزية على الوضع في التّجربة، أي على الإيحاء بما ينبغي أن يكون
عليه وضع الكينونة المتلفّظة، أو بما هو أصلٌ أو مشتركٌ في هويّةِ الوضع
الكينونيّ، وبما هو أصلٌ أو مشتركٌ في دلالة الرّمز على الوضع، ومن ثمّ،
على الإيحاء بدلالة الرّمز العرفيّةِ أو الاتفاقيّةِ (في سياق ملفوظ الحداثة
الرّمزي، أو بين شعرائها التّحديثيّين) لا بدلالة الرّمز السياقيّة أو الإيحائيّة.

وهذا خلافاً لما عليه الحال، في مركّبات الإضافة، في الصّورة الثانية (أ
- ب) التي جعلت توحي بـ «المتغيّر» لا بـ «الثّابت» بما هو «طارئٌ» في وضع
الكينونة المتلفّظة أو «متحوّل» عن الأصل، في سياق تحوّل الوضع، لا بما
هو أصلٌ أو أصيلٌ في هويّة الوضع أو في دلالة الرّمز على الوضع، ومن ثمّ،
بـ «الحالة الطّارئة» لا بـ «الإمكانيّة الجاهزة» أي بـ «حالة علوّ الكائن المتلفّظ في
الرّمز» لا بـ «إمكانيّة علوّه في إمكانيّة الرّمز» بما تطوّر إليه وضع الكائن
المتلفّظ في سياق علاقته المباشرة بالملفوظ الرّمزي، لا بما استقرّ عليه وضع
الكائن، في سياق وعيه المجرّد بـ «إمكانيّة الرّمز» أي بتحوّل حال الكائن

المتلفّظ الرّائي، وانقلابِ وضعِهِ الكينونيِّ المفاجئِ: إنكساراً باتّجاهِ عالمِ الواقعِ الذي تحوّل عنه لتجاوزه، أو انفتاحاً باتّجاهِ العالمِ الممكنِ الذي تحوّل إليه، لتجاوز الواقع من خلاله، وهو ما يعني تحوّل وظيفة الإضافة هنا، إلى وظيفةٍ «إيحائيّةٍ» و«إيحائيّةٍ محضةٍ» أي إلى وظيفةِ إيحاءٍ بـ «حالة» هي:

أ. في الغالب - «حالة الانكسار الكينونيّ» التي جعل ينكسر إليها وعي الكائن الرّائي بإمكانيّةِ عُلُوّهِ في إمكانيّةِ الرّمز، ليرتدّ وعياً بـ «لا إمكانيّةِ عُلُوّه» في لا إمكانيّة الرّمز. ولذلك فهي تمثّل لحظة «السّقوط» في وعي الواقع، أو لحظة انفتاح وضع الكائن في عالم الإمكان (الرّمزي) على وضعه في عالم الضّرورة (الواقعيّ) انفتاحاً يحيل وضع إمكانيّتِهِ الرّمزيِّ وضعاً لمعاناتِهِ، ورَمْزَ إمكانيّتِهِ، من ثمّ، رمزاً لمعاناته، أي ليغدو وضعُ الكائنِ في إمكانيّةِ الرّمز المضافِ وضعاً كينونيّاً لمعاناتِهِ في لا إمكانيّةِ الرّمز المضاف إليه، ليتحوّل رمز الإمكان المضاف رمزاً لحالة السّقوطِ في الواقع، أو لحالة استلاب الإمكانيّةِ (أو لحظة الوعي بالمفارقة المأساويّة بين ما كان الرّائي قد تطلّع إليه وما انتهى إليه وضعه في التّجربة)؛ استلاب إمكانيّة الوضع الكينونيّ للكائن المتلفّظ في إمكانيّة «النّار» بـ «حالة السّقوط في الدّموع» في الإضافة «نار↔ الدّموع» التي توحي بـ «حالة انكسار الكائن المتلفّظ في عالم الحزن» أو بـ «حالة سقوطه في عالم الحزن» واستلاب إمكانيّة «الباب» في تحقيق التحوّل إلى عالم الدّاخل الحميميّ بـ «حالة السّقوط في الهاوية» بوصفه باباً يفضي إلى «الهاويةِ» لا إلى العالم الممكن في الإضافة «باب↔ الهاوية» التي توحي بـ «حالة التحوّل الكينونيّ إلى «عالم الهاوية» أو بـ «حالة السّقوط في عالم الهاوية» أي في وعي الواقع، أو في عالم الرّؤية الواقعيّة، أو المنطقيّة، ومن ثمّ، باستحالة العلوّ في عالم الرّؤيا، واستلاب إمكانيّة «البحار» بوصفها رمزاً لإمكانيّةِ العُلُوّ الحميميّ في الدّاخل، بـ «الظّلام» في الإضافة «بحار↔ الظّلام» التي توحي بـ «حالة السّقوط المأساويّ» في عالم الفراغ والموت، واستلاب إمكانيّة الوجود المتجدّد في «النّهر» أو «الأنهار» بـ «العرق» و«الدّمع» في الإضافتين: «نهر↔ العرق» التي توحي بـ «نهر التّعب» أو بديمومة الشّقاء الإنسانيّ وتجدّده، و«أنهار↔

الدّمع» التي توحي باستمرار الحزن وتجدّد حالاته، واستلاب إمكانيّة «اللّيل» بوصفه رمزاً لإمكانيّةِ الرّؤيا، أو لإمكانيّة عالم الرّؤيا بـ «القبور» في الإضافة «ليل↔ القبور» التي توحي بـ «زمن الموت» أو بـ «حالة سقوط الكائن» في عالم الموت، وبـ «الصّحارى» في الإضافة «ليل↔ الصّحارى» التي توحي بـ «حالة السّقوط الكينونيّ في عالم الضّياع والموت» وبـ «الدّوار» في الإضافة «ليل↔ الدّوار» التي توحي بـ «حالة السّقوط الكينونيّ في عالم الفراغ واليأس».

ب. وفي النّادر «حالة التّجاوز الكينونيّ» التي ينفتّح فيها وضع الكائن المتلفّظ الرّائي، في سياق المعاناة، على وضعه الكينونيّ، في سياق الإمكان انفتاحاً يحيل وضعَ معاناتِهِ وضعاً لتجاوز معاناتِهِ، ورمزَ معاناتِهِ، من ثمّ، رمزاً لتجاوز معاناتِهِ، أي ليغدو وضعُ الكائنِ في معاناة الرّمز المضاف وضعاً لتجاوز معاناتِهِ في الرّمز المضافِ إليه، ليتحوّل، من ثمّ، رمزُ معاناتِهِ المضافُ إلى رمزٍ لـ «حالة تجاوز المعاناة»:

ـ تجاوز معاناة الوضع في عالم «الجدار» و«القفص» بوصفهما رمزي: السّلطة، الوجود العائق، إلى الوضع في عالم «النّور» و«اللّيل» في الإضافتين: «جدار↔ النّور» و«قفص↔ اللّيل» اللّتين توحيان بـ «حالة تحلّل الجدار والقفص» (ليتحولا إلى موجوداتٍ رمزيّةٍ أخرى مجاوزةٍ لوجودهما الرّمزيّ الواقعيّ العائق) أو بـ «حالة تجاوز الوضع الكينونيّ في الضّرورة، في عالم العلوّ ـ على ـ الجدار ـ القفص» إلى الوضع في «الحريّة» في عالم العُلُوّ ـ في ـ النّور ـ اللّيل» ومن ثمّ، بـ «حالة العلوّ الرّمزي في الممكن المفتوح ↔ على الواقع، أي المتحوّل عن الواقع، والمجاوز له، في الآن نفسه، وتجاوز الوضع الكينونيّ في عالم «العرق» إلى وضع كينونيّ في عالم «الغيوم» في الإضافة «عرق↔ الغيوم» التي توحي بـ «حالة تجاوز الكائن للتّعب» أو بـ «حالة تجاوز الوضع الكينونيّ في عالم: الموت، الجدب، العقم» إلى الوضع في عالم الولادة، الخصب، التّفتّح، ومن ثمّ، بـ «حالة تحوّل العرق إلى مطر».

ـ وتجاوز الوضع في «عالم الموت» ـ مرموزاً له بـ «العظام» و«الكفن» أو «الأكفان» و«التّابوت» ـ إلى الوضع الكينونيّ في عالم الكتابة اللاّواعية، في «الكلمات، الحرف، النّوم» في الإضافات: «عظام↔ الكلمات» التي توحي بـ «حالة تحوّل العظام»: من عظام كائن يموت في عالم الضّرورة الواقعيّ، إلى عظام كلمات تقتل أو تنقرض، أو تموت في عالم الكتابة اللاّواعية، ومن ثمّ، بـ «حالة علوّ أو تعالٍ» في إمكانيّةِ «تفجير اللّغة». وكذا «كفن↔ الحرف» أو «أكفان↔ النّوم» اللّتين توحيان بـ «حالة تجاوز الموت في عالم الضّرورة الواقعيّ إلى الموت في عالم الحريّة: اللّغة أو في عالم الكتابة اللاّواعية، أي إلى الموت الإبداعيّ في عالم الكتابة اللاّواعية، أو في عالم العلوّ اللاّواعي في الكتابة الآليّة.

وهكذا تكون الإضافة، في هذه الصّورة (1 ـ ب) قد حقّقت الإيحاء بما تطوّر إليه وضع الكائن الرّائي المتلفّظ في سياق التلفّظ، وبما تطوّرت إليه دلالة رمزه الملفوظ على وضع الكائن في السّياق، الأمر الذي يعني قيام الإضافة، في هذه الصّورة، بوظيفة فتح الدّلالة الرمزيّة للرّمز المضاف↔ على العالم الرّمزي للرّمز المضاف إليه، أي بوظيفة فتح دلالة رمز الإمكان على عالم المعاناة، عبر رمز الضّرورة (في الصّورة «أ») وبوظيفة فتح دلالة رمز المعاناة في الواقع↔ على عالم تجاوز المعاناة، عبر رمز الإمكان، أي في عالم ما فوق الواقع (في الصّورة[ب).

وهذا خلافاً لما عليه الحال، في مركّبات الإضافة، في الصّورة الثّالثة (أ) والرّابعة (ب) فالإضافة في مركّبات هذه الصّورة، لم تعد تقوم بوظيفة فتح الدّلالة الرمزيّة للرّمز المضاف على العالم الرّمزي للرّمز المضاف إليه، بل أصبحت تقوم بوظيفة إغلاق الدّلالة الرّمزية للرّمز المضاف بالدّلالة الإشاريّة أو على الدّلالة الإشاريّة للمضاف إليه. ولذلك فهي لا تقوم بدور الإيحاء بـ «الحالة» أو بـ «الإمكانيّة» بل بدور «الإبلاغ» عن «الحالة» أو «الإبانة» عن الهويّة الجاهزة:

أ. الإبانة عن هويّة الإمكانيّة الرّمزيّة للرّمز المضاف في (2 ـ أ) حيث يقوم المضاف إليه المجرّد ـ هنا ـ بدور الإبانة عن حقيقة الهويّة التي لإمكانيّة الرّمز المضاف، ومن ثمّ، بحصر دلالته الرّمزيّة على الإمكان في مدلول إمكانيّ محدّد. فالعنصر (الإشاريّ) المضاف إليه ـ هنا ـ لم يعد سوى إشارة تحيل على مدلولٍ محدّدٍ، يحدّد ـ هو كذلك ـ دلالة الرّمز المضاف. فهو ـ هنا ـ لم يعد حاملاً لـ «عالم» رمزيٍّ، بل مشيراً إلى «عالم» رمزيٍّ، فـ «النّار» التي كانت مثلا في (1 ـ أ) نارَ إمكانيّةٍ رمزيّةٍ مفتوحةٍ↔ على ما يوحي بتعدّد معاني الإمكان ومجالاته، أي على العالم المائيّ ـ اللّيليّ، أو اللّيليّ ـ المائيّ، تصبح هي أيضاً (في 2 ـ أ) نار إمكانيّةٍ مغلقةٍ على معاني الإمكان المحدّدة بـ «الحبّ» في (نار↔ الحبّ) وبـ «الشّوق» في «نار↔ الشّوق» وبـ «الحنين» في «نار↔ الحنين» وبـ «البكارة» في «نار↔ البكارة» وبـ «الدّهشة» في «نار↔ الدّهشة» لتبدو، من ثمّ، نار إمكانيّةٍ محدّدةٍ في سياق إمكانيّ محدّد، هو سياق التوحّد الرّؤياويّ القائم على الحبّ أو المنبثق عن الحبّ، أو المدفوع إليه بالحبّ، أو بـ «الحنين» و«الشّوق». والمحبوب الممكن هو المحبوب المغري، أو الفاتن، أي الذي تتحقّق فيه صفتا: «البكارة» و«الإدهاش»، لتبدو، رأيناها ـ أيّ نار الإمكانيّة «نار حبّ» تصهر الكائن المحبّ في المحبوب الممكن، ليتماهى معه، أو ليتحقّق وجوده من خلاله، و«نار حنينٍ» أو شوقٍ تجذب الكائن إلى الممكن وتدفعه باتّجاهه، و«نار بكارةٍ» أو «دهشةٍ» تغري الكائنَ المحبّ بمحبوبه البكر والمدهش وتوحّده به.

وهكذا، فالقول في رمزيّة النّار ينطبق بحذافيره على سائر الرّموز الأخرى التي بدت في الصّورة (1 ـ أ) السّابقة، رموزاً مفتوحةً على ما يوحي بتعدّد دلالاتها الرّمزيّة على الإمكان، ولكنّها تبدو ـ هنا ـ وقد غدت رموزاً مغلقةً أو محدّدةً بما يحدّد دلالاتها الرّمزية على الإمكان. فـ «الماء» الذي كان ماء إمكانيّة مفتوحة↔ على متعدّد دلالات الإمكان في عالم اللّيل مثلاً، يصبح هنا ماء إمكانيّة مغلقة على معنيي الإمكان الوحيدين لكلمتي: «البراءة» و«الحنين» في الإضافتين: «ماء↔ البراءة» و«ماء↔ الحنين».

و [illegible] ما كان في (1 ـ أ) «بحراً للّيل» أي بحراً مفتوحاً على↔ عالم اللّيل، يبدو هنا في (2 ـ أ) ـ «بحراً للسّعد الأخضر» أي بحراً محدّداً أو مغلقاً على صفة، هي من أهمّ الصّفات التي ينبغي أن يحقّقها البحر للكائن المتوحّد به، وهي صفة السّعادة، أو السّعد الموسوم بالخضرة، أي بالهدوء والسّكينة. ويصبح ما كان «نهراً للرّيح» أو «للزّغاريد» ـ نهراً للهوى، أو للطّفولة. . . . . وهكذا.

ب. الإبانة عن هويّة الحالة الأنطولوجيّة للكائن المتلفّظ في (2 ـ ب).
فـ «النّار» التي تبدّت «ناراً للدّموع» في (1 ـ ب) في سياق الإيحاء بـ «حالة الانكسار الكينونيّ للكائن المتلفّظ» تبدو ـ هنا ـ في (2 ـ ب) أي في سياق التّعبير صراحةً عن «حالة الانكسار تلك» ـ «ناراً للحزن» أي ناراً محدّدةً بكونها نارَ حالةِ حزنٍ، ولا شيء غير ذلك، لتبدو، من ثمّ، البحار التي رأيناها، في سياق الإيحاء بـ «حالة الإنكسار» بحاراً لـ «الظّلام الكئيبة» تبدو هنا، في سياق التّعبير عن تلك الحالة المنكسرة ـ «بحاراً لليأس» أو «للحدّاد» أو «للعجز». ويبدو «النّهر» أو «الأنهار» التي كانت «نهراً» أو «أنهاراً للدّموع» أو «العرق» تبدو ـ هنا ـ وقد غدت «نهراً» أو «أنهاراً» ولكن للأحزان أو الوحشة.

وهكذا تبدو الإضافة، في هذه الصّورة، وكأن دورها قد اقتصر على التّحديد أو الشّرح لما سبق لها أن أوحت به في كلّ من (1 ـ أ) و (1 ـ ب) بحيث بدت الإضافة في الصّورة (2 ـ أ) وكأنها تشرح أو تحدّد ما سبق لها أن أوحت به في الصّورة (1 ـ أ) في حين بدت الإضافة في الصّورة (2 ـ ب) وكأنها تشرح أو تحدّد ما سبق لها أن أوحت به في الصّورة (1 ـ ب). فـ «نار↔ الشّوق» أو «الحنين» في (2 ـ أ) مثلاً تسهم في تحديد الهويّة الرمزيّة لـ «نار↔ الأقدام» أو «نار↔ الأحداق» في (1 ـ أ) و«نار↔ الحزن» في (2 ـ ب) تسهم في تحديد الهويّة الرمزيّة لـ «نار↔ الدّموع» في (1 ـ ب). وهكذا الحال في بقية المركّبات الإضافيّة الأخرى.

أ. الإبانة عن هويّة الإمكانيّة الرّمزيّة للرّمز المضاف في (2 ـ أ) حيث يقوم المضاف إليه المجرّد ـ هنا ـ بدور الإبانة عن حقيقة الهويّة التي لإمكانيّة الرّمز المضاف، ومن ثمّ، بحصر دلالته الرّمزيّة على الإمكان في مدلول إمكانيّ محدّد. فالعنصر (الإشاريّ) المضاف إليه ـ هنا ـ لم يعد سوى إشارة تحيل على مدلولٍ محدّدٍ، يحدّد ـ هو كذلك ـ دلالة الرّمز المضاف. فهو ـ هنا ـ لم يعد حاملاً لـ «عالم» رمزيّ، بل مشيراً إلى «عالم» رمزيّ، فـ «النّار» التي كانت مثلا في (1 ـ أ) نارَ إمكانيّةٍ رمزيّةٍ مفتوحةٍ↔ على ما يوحي بتعدّد معاني الإمكان ومجالاته، أي على العالم المائيّ ـ اللّيليّ، أو اللّيليّ ـ المائيّ، تصبح هي أيضاً (في 2 ـ أ) نار إمكانيّةٍ مغلقةٍ على معاني الإمكان المحدّدة بـ «الحبّ» في (نار↔ الحبّ) وبـ «الشّوق» في «نار↔ الشّوق» وبـ «الحنين» في «نار↔ الحنين» وبـ «البكارة» في «نار↔ البكارة» وبـ «الدّهشة» في «نار↔ الدّهشة» لتبدو، من ثمّ، نار إمكانيّةٍ محدّدةٍ في سياق إمكانيّ محدّد، هو سياق التوحّد الرّؤياويّ القائم على الحبّ أو المنبثق عن الحبّ، أو المدفوع إليه بالحبّ، أو بـ «الحنين» و«الشّوق». والمحبوب الممكن هو المحبوب المغري، أو الفاتن، أي الذي تتحقّق فيه صفتا: «البكارة» و«الإدهاش»، لتبدو، رأيناها ـ أيّ نار الإمكانيّة «نار حبّ» تصهر الكائن المحبّ في المحبوب الممكن، ليتماهى معه، أو ليتحقّق وجوده من خلاله، و«نار حنينٍ» أو شوقٍ تجذب الكائن إلى الممكن وتدفعه باتّجاهه، و«نار بكارةٍ» أو «دهشةٍ» تغري الكائنَ المحبّ بمحبوبه البكر والمدهش وتوحّده به.

وهكذا، فالقول في رمزيّة النّار ينطبق بحذافيره على سائر الرّموز الأخرى التي بدت في الصّورة (1 ـ أ) السّابقة، رموزاً مفتوحةً على ما يوحي بتعدّد دلالاتها الرّمزيّة على الإمكان، ولكنّها تبدو ـ هنا ـ وقد غدت رموزاً مغلقةً أو محدّدةً بما يحدّد دلالاتها الرّمزية على الإمكان. فـ «الماء» الذي كان ماء إمكانيّة مفتوحة↔ على متعدّد دلالات الإمكان في عالم اللّيل مثلاً، يصبح هنا ماء إمكانيّة مغلقة على معنيي الإمكان الوحيدين لكلمتي: «البراءة» و«الحنين» في الإضافتين: «ماء↔ البراءة» و«ماء↔ الحنين».

ولذلك يغدو ما كان في (1 ـ أ) «بحراً للّيل» أي بحراً مفتوحاً على↔ عالم اللّيل، يغدو هنا في (2 ـ أ) ـ «بحراً للسّعد الأخضر» أي بحراً محدّداً أو مغلقاً على صفة، هي من أهمّ الصّفات التي ينبغي أن يحقّقها البحر للكائن المتوحّد به، وهي صفة السّعادة، أو السّعد الموسوم بالخضرة، أي بالهدوء والسّكينة. ويصبح ما كان «نهراً للرّيح» أو «للزّغاريد» ـ نهراً للهوى، أو للطّفولة. . . . . وهكذا.

ب. الإبانة عن هويّة الحالة الأنطولوجيّة للكائن المتلفّظ في (2 ـ ب). فـ «النّار» التي تبدّت «ناراً للدّموع» في (1 ـ ب) في سياق الإيحاء بـ «حالة الانكسار الكينونيّ للكائن المتلفّظ» تبدو ـ هنا ـ في (2 ـ ب) أي في سياق التّعبير صراحةً عن «حالة الانكسار تلك» ـ «ناراً للحزن» أي ناراً محدّدةً بكونها نارَ حالةِ حزنٍ، ولا شيء غير ذلك، لتبدو، من ثمّ، البحار التي رأيناها، في سياق الإيحاء بـ «حالة الإنكسار» بحاراً لـ «لظّلام الكئيبة» تبدو هنا، في سياق التّعبير عن تلك الحالة المنكسرة ـ «بحاراً لليأس» أو «للحدّاد» أو «للعجز». ويبدو «النّهر» أو «الأنهار» التي كانت «نهراً» أو «أنهاراً للدّموع» أو «العرق» تبدو ـ هنا ـ وقد غدت «نهراً» أو «أنهاراً» ولكن للأحزان أو الوحشة.

وهكذا تبدو الإضافة، في هذه الصّورة، وكأن دورها قد اقتصر على التّحديد أو الشّرح لما سبق لها أن أوحت به في كلّ من (1 ـ أ) و (1 ـ ب) بحيث بدت الإضافة في الصّورة (2 ـ أ) وكأنها تشرح أو تحدّد ما سبق لها أن أوحت به في الصّورة (1 ـ أ) في حين بدت الإضافة في الصّورة (2 ـ ب) وكأنها تشرح أو تحدّد ما سبق لها أن أوحت به في الصّورة (1 ـ ب). فـ «نار↔ الشّوق» أو «الحنين» في (2 ـ أ) مثلاً تسهم في تحديد الهويّة الرمزيّة لـ «نار↔ الأقدام» أو «نار↔ الأحداق» في (1 ـ أ) و«نار↔ الحزن» في (2 ـ ب) تسهم في تحديد الهويّة الرمزيّة لـ «نار↔ الدّموع» في (1 ـ ب). وهكذا الحال في بقية المركّبات الإضافيّة الأخرى.

أمّا صورة الإضافة (3 ـ أ) فتنهض الإضافة فيها بوظيفة الإيحاء بـ «حالة التّجاوز الكينونيّ» في إمكانيّة «الوضع الكينونيّ»؛ في إمكانيّة الوضع الكينونيّ للكائن المتلفّظ، من جهة، كما في الإضافة «عرس↔ النّار» التي توحي بـ «حالة تحقّق كينونة الكائن المتلفّظ» في سياق إمكانيّة كينونته ذاتها، أي بـ «حالة التحقّق النّاري» (التي تعني التحقّق الكينونيّ القائم على الحبّ↔ الشّهوة، والمتحقّق بالرّفض↔ التّجاوز) في سياق إمكانيّة النّار ذاتها، وفي إمكانيّة الوضع الكينونيّ لعالم كينونة الكائن، من جهة ثانية، كما في الإضافات الثلاث الأخرى: «فرح↔ اللّيل↔ التّراب» و«شبق↔ اللّيل» التي توحي بـ «حالة تحقّق الكينونة المتلفّظة في سياق إمكانيّة العالم الرّمزيّ التلفّظي»، ومن ثمّ، بـ «حالة الإمكان الكينونيّ في سياق وضع الإمكان الرّؤياويّ، أي في سياق إمكانيّة عالم الإمكان الرّمزي أو الرّؤياويّ».

أمّا صورة الإضافة (3 ـ ب) الأخيرة، فتقوم بدور الإيحاء بـ «حالة الإنكسار الكينونيّ، في ضرورة الوضع الكينونيّ»:

ـ في ضرورة الوضع الكينونيّ للكائن أولاً: كما توحي بذلك الإضافة «صمت↔ الرّياح» التي توحي بـ «حالة توقّف حركة الرّياح، ومن ثمّ، بجمود حركة الكينونة أو بتوقّف حركة الصّيرورة في عالم الرّفض والتّجاوز الرّؤياويّ، أي في إمكانيّة الإبداع التّجاوزيّ في عالم الرّفض والتّجاوز. لتوحي، من ثمّ، بـ «حالة إنكسار كينونة الكائن المتلفّظ» في سياق وعيه المفارِق بـ «صمت كينونته» أو باضمحلال مقدرته على التّجاوز الكينونيّ في عالم الكتابة الإبداعيّة التّجاوزيّة.

ـ وفي ضرورة الوضع الكينونيّ لعالم كينونته الرّمزيّ ثانياً، كما في الإضافات: «عطش↔ الماء↔ البحر↔ النّهر» التي توحي بـ «حالة انكسار الكينونة المتلفّظة» في «عالم الضّرورة» ومن ثمّ، بـ «حالة السّقوط الكينونيّ» في سياق عالم الضّرورة الواقعيّ، أي في سياق وعي الكائن المتلفّظ بالواقع، لا بالممكن، بالضّرورة، لا بالحريّة، بالمعاناة، لا بما يحقّق تجاوز المعاناة،

ومن ثمّ، في «حالة استلاب» عالم الإمكان الرّمزيّ» إمكانيّتِهِ وتحوّله، من ثمّ، إلى عالم ضرورة، يحقّق معاناةَ الكينونةِ، لا تجاوزَ الكينونة، وسقوطها في الواقع، لا علوّها في الممكن.

لتكون الإضافة في ملفوظ خطاب الحداثة (عند الشّعراء المشار إليهم) قد حقّقت الإيحاء بـ «وضع كينونة الكائن المتلفّظ في سياق مواجهته لوضع كينونته» ومن ثمّ، الإيحاء بـ «كينونة الكائن المتحوّلة في سياق وضع كينونته المتحوّل» أي في سياق صراع الكينونة المتلفّظة مع الكون/العالم التلفّظيّ، لا في سياق تعاليها على الكون/العالم، وفي سياق معاناة الكائن وضع كينونته في العالم، لا في سياق سيطرة الكائن على وضع كينونته فيي العالم، ومن ثمّ، في سياق تحوّل كينونة الكائن وصيرورتها، لا في سياق ثبات كينونة الكائن واستقرارها، الأمر الذي جعل الإضافة تحقّق - فيما عدا حالات الإبلاغ المشار إليها - وظيفةً إيحائيّةً متحوّلةً، في سياقٍ إيحائيٍّ متحوّلٍ.

فهي - كما لاحظنا - توحي بـ «إمكانيّة الوضع الكينونيّ للكائن المتلفّظ» أو بإمكانيّة كونه الرّمزيّ التّلفّظيّ، حين يكون الكائن المتلفّظ لا يزال في طور الاستعداد لمواجهة وضعه، أو في طور الاستعداد للتّحوّل إلى إمكانيّة وضعه. أي حين يكون وعي الكائن في التّجربة، لا يزال وعياً بـ «إمكانيّةِ المواجهةِ الرّمزيّةِ» فـ «التّجاوز» أو بإمكانيّةِ «التّعالي» فـ «العُلُوّ».

وهي توحي بـ «الوضع الممكن» حين يكون الكائن، في تجربة التلفّظ، قد أصبح في طور المواجهة المباشرة مع وضع كينونته، أي حين يكون وعي الكائن في التّجربة، قد تطوّر، ليصبح وعياً بحقيقةِ الوضعِ في إمكانيّةِ الصّراع، أو بما انتهى إليه وضع كينونته في سياق صراعه المباشر - الآن - هنا - مع العالم.

ولذلك فهي، من ثمّ، إمّا أن توحي بـ «حالة التّجاوز الكينونيّ» في إمكانيّةِ وضع الكينونة الممكن، وإمّا بـ «حالة الانكسار الكينونيّ» في ضرورة

أمّا صورة الإضافة (3 ـ أ) فتنهض الإضافة فيها بوظيفة الإيحاء بـ «حالة التّجاوز الكينونيّ» في إمكانيّة «الوضع الكينونيّ»؛ في إمكانيّة الوضع الكينونيّ للكائن المتلفّظ، من جهة، كما في الإضافة «عرس↔ النّار» التي توحي بـ «حالة تحقّق كينونة الكائن المتلفّظ» في سياق إمكانيّة كينونته ذاتها، أي بـ «حالة التحقّق النّاري» (التي تعني التحقّق الكينونيّ القائم على الحبّ↔ الشّهوة، والمتحقّق بالرّفض↔ التّجاوز) في سياق إمكانيّة النّار ذاتها، وفي إمكانيّة الوضع الكينونيّ لعالم كينونة الكائن، من جهة ثانية، كما في الإضافات الثلاث الأخرى: «فرح↔ اللّيل↔ التّراب» و«شبق↔ اللّيل» التي توحي بـ «حالة تحقّق الكينونة المتلفّظة في سياق إمكانيّة العالم الرّمزيّ التلفّظي»، ومن ثمّ، بـ «حالة الإمكان الكينونيّ في سياق وضع الإمكان الرّؤياويّ»، أي في سياق إمكانيّة عالم الإمكان الرّمزي أو الرّؤياويّ».

أمّا صورة الإضافة (3 ـ ب) الأخيرة، فتقوم بدور الإيحاء بـ «حالة الإنكسار الكينونيّ، في ضرورة الوضع الكينونيّ»:

ـ في ضرورة الوضع الكينونيّ للكائن أولاً: كما توحي بذلك الإضافة «صمت↔ الرّياح» التي توحي بـ «حالة توقّف حركة الرّياح، ومن ثمّ، بجمود حركة الكينونة أو بتوقّف حركة الصّيرورة في عالم الرّفض والتّجاوز الرّؤياويّ، أي في إمكانيّة الإبداع التّجاوزيّ في عالم الرّفض والتّجاوز. لتوحي، من ثمّ، بـ «حالة إنكسار كينونة الكائن المتلفّظ» في سياق وعيه المفارِق بـ «صمت كينونته» أو باضمحلال مقدرته على التّجاوز الكينونيّ في عالم الكتابة الإبداعيّة التّجاوزيّة.

ـ وفي ضرورة الوضع الكينونيّ لعالم كينونته الرّمزيّ ثانياً، كما في الإضافات: «عطش↔ الماء↔ البحر↔ النّهر» التي توحي بـ «حالة انكسار الكينونة المتلفّظة» في «عالم الضّرورة» ومن ثمّ، بـ «حالة السّقوط الكينونيّ» في سياق عالم الضّرورة الواقعيّ، أي في سياق وعي الكائن المتلفّظ بالواقع، لا بالممكن، بالضّرورة، لا بالحريّة، بالمعاناة، لا بما يحقّق تجاوز المعاناة،

ومن ثمّ، في «حالة استلاب» عالم الإمكان الرّمزيّ» إمكانيّتِهِ وتحوّله، من ثمّ، إلى عالم ضرورة، يحقّق معاناةَ الكينونةِ، لا تجاوزَ الكينونة، وسقوطها في الواقع، لا علوّها في الممكن.

لتكون الإضافة في ملفوظ خطاب الحداثة (عند الشّعراء المشار إليهم) قد حقّقت الإيحاء بـ «وضع كينونة الكائن المتلفّظ في سياق مواجهته لوضع كينونته» ومن ثمّ، الإيحاء بـ «كينونة الكائن المتحوّلة في سياق وضع كينونته المتحوّل» أي في سياق صراع الكينونة المتلفّظة مع الكون/العالم التلفّظيّ، لا في سياق تعاليها على الكون/العالم، وفي سياق معاناة الكائن وضع كينونته في العالم، لا في سياق سيطرة الكائن على وضع كينونته فيي العالم، ومن ثمّ، في سياق تحوّل كينونة الكائن وصيرورتها، لا في سياق ثبات كينونة الكائن واستقرارها، الأمر الذي جعل الإضافة تحقّق ـ فيما عدا حالات الإبلاغ المشار إليها ـ وظيفةً إيحائيّةً متحوّلةً، في سياقٍ إيحائيٍّ متحوّلٍ.

فهي ـ كما لاحظنا ـ توحي بـ «إمكانيّة الوضع الكينونيّ للكائن المتلفّظ» أو بإمكانيّة كونه الرّمزيّ التّلفّظيّ، حين يكون الكائن المتلفّظ لا يزال في طور الاستعداد لمواجهة وضعه، أو في طور الاستعداد للتّحوّل إلى إمكانيّة وضعه. أي حين يكون وعي الكائن في التّجربة، لا يزال وعياً بـ «إمكانيّةِ المواجهةِ الرّمزيّةِ» فـ «التّجاوز» أو بإمكانيّةِ «التّعالي» فـ «العُلُوّ».

وهي توحي بـ «الوضع الممكن» حين يكون الكائن، في تجربة التلفّظ، قد أصبح في طور المواجهة المباشرة مع وضع كينونته، أي حين يكون وعي الكائن في التّجربة، قد تطوّر، ليصبح وعياً بحقيقةِ الوضعِ في إمكانيّةِ الصّراع، أو بما انتهى إليه وضع كينونته في سياق صراعه المباشر ـ الآن ـ هنا ـ مع العالم.

ولذلك فهي، من ثمّ، إمّا أن توحي بـ «حالة التّجاوز الكينونيّ» في إمكانيّةِ وضع الكينونة الممكن، وإمّا بـ «حالة الانكسار الكينونيّ» في ضرورة

وضع الكينونة المأساوي (غير الممكن)، وتحوّل الوظيفة الإيحائيّةِ للإضافة، على هذا النّحو، من شأنه أن يؤكد:

ـ أنّ الكائن (المتلفّظ) ـ في بنية الإضافة ـ قد تماهى بكائناتِ كونِهِ الرّمزيّ، ولم يستخدمها.

ـ وأنّ تماهي الكائن بملفوظاتِ كونِهِ الرّمزيّ، قد جعل يتحقّق في سياق جدل الوضع الكينونيّ لكلٍّ منهما، لا في سياق إئتلاف الوضع الكينونيّ لكلٍّ منهما.

ـ وأنّ التّماهي الكينونيّ بالرّمز في سياق جدل الوضع الكينونيّ قد فتح الرّمز على «كليّة الوضع الكينونيّ» للكائن، لا على جزئيّةِ الوضع الكينونيّ للكائن، وعلى كليّةِ الوضع الكينونيّ للكائن، في سياق تحوّل كينونته وصيرورتها، لا في سياق ثبات كينونته واستقرارها.

لتصبح دلالة الملفوظ الرّمزيّ، في بنية الإضافة، من ثمّ «دلالةً كليّةً» من جهة، ودلالةً كليّةً مفتوحةً أو متحوّلةً» من جهة ثانية. فهو أي الملفوظ الرّمزيّ، يحيل على الوضع الكينونيّ، ونقيضه، من جهة، أي على وضع الكينونة المتلفّظة في الإمكان، وعلى وضعها في الضّرورة، وعلى الوضع الكينونيّ ونقيضه المتحوّلين في سياق الزّمن، أو المفتوحين على سياق التّطوّر التّاريخي في الواقع، من جهة ثانية.

لذلك رأينا الملفوظ الرّمزيّ، وقد أحال على متعدّد معاني الإمكان والضّرورة، في سياق تحوّل وضعيّ: الإمكان والضّرورة للكائن الرّمزيّ والإنسانيّ اللّذين جعل الرّمز ينفتح عليهما، في آنٍ معاً، ويجسّد حضورَهما، في آنٍ معاً.

لنصبح بهذا إزاء بنية للإضافة يمكن وصفها بأنها «بنية تفجير» للملفوظ الرّمزيّ، لا «بنية تعبير» بالملفوظ الرّمزيّ، وبأنّ تفجيرها للملفوظ الرّمزيّ، من ثمّ، قد جعلها بمثابة «بؤرةٍ» لصراع المعنى، أو لصيرورة الدّلالة الرّمزيّة، من جهة، ولإنتاج الصّورة الشعريّة، من جهة ثانية.

وإذا كان تركيزنا، في تناول بنية الإضافة، قد انصبّ حتى هذه اللّحظة، على الجانب الأوّل من بؤرويّةِ الإضافة، أي على الجانب المتعلّق بصراع المعنى، أو بصيرورة الدّلالة الرّمزيّة، وما تجسّده - على المستوى الأنطولوجيّ للكائن - من تحوّلات أنطولوجيّة في كينونته، دون الجانب الثّاني المتعلّق بإنتاجها الصّورة الشّعريّة، فإن ذلك إنما يرجع - بدرجة أساسيّة - إلى قناعتنا بأنّ ذلك الجانب هو المهمّ، لاسيما في سياق بحثنا الذي نستهدف خلاله اكتناه الكينونة المتلفّظة، في ملفوظ خطاب الحداثة وتحوّلاتها، هذا فضلاً عن إيماننا العميق أيضاً، بأن التّركيز على ذلك الجانب من جوانب بنية الإضافة إنما هو، في حقيقة الأمر، تركيزٌ على جوانب بنية الإضافة الأخرى. فتناولنا البنية المعنويّة للإضافة - إن صحّ أن ما فعلناه حتى الآن، لم يتجاوز حدود تناولنا تلك البنية - إستناداً إلى عناصر البنية الشّكليّة لملفوظ الإضافة، بل إلى بنية الشّكل الإضافيّ ذاته، هو في الوقت نفسه، تناولٌ لبنية ذلك الشّكل الإضافيّ ذاته.

فأن نقول مثلا: «إنّ الإضافة في بنية الشّكل الإضافيّ الذي أنموذجه «نار↔ اللّيل» قد حقّقت وظيفةً إيحائيّةً بإمكانيّةِ الوضع الكينونيّ للكائن الرّائي والرّمزيّ، في آنٍ معاً» لأن الإضافة، في بنية هذا الشّكل، قد فتحت رموز الإمكان المضافة (إمكانيّة النّار هنا) على عالم الإمكان الرّمزيّ (مرموزاً له هنا باللّيل)، أو لأنها دمجت رموز الإمكان الحسّيةِ بعضها في بعضٍ دمجاً يقوم على تكامل معاني إمكانيّاتها - هو معنى أن نقول أيضاً - وقد قلنا ذلك فعلاً وإنْ بشكلٍ غير مباشر - إنّ الإضافة، في بنية هذا الشّكل، قد أنتجت صورةً كنائيّةً؛ لأنها جاورت بين إمكانيّتين رمزيّتين لملفوظين رمزيّين، أو لأنها دمجت رموز الإمكان الحسيّة بعضها في بعض دمجاً ينهض على تجاور معاني أمكانيّاتها وتكاملها، وليس على تحويل معاني إمكانيّاتها واستبدالها - وأنها - أي بنية الإضافة، بإنتاجها لتلك الصّورة الكنائيّة، قد حقّقت تلك الوظيفةَ الإيحائيّةَ بإمكانيّةِ الوضع الكينونيّ للكائن الرّائي والرّمزيّ، في الوقت نفسه.

كما أنّ معنى أن نقول أيضاً: إنّ الإضافة، في بنية الشّكل الإضافيّ الثّاني، الذي أنموذجه «عنق↔ اللّيل» قد حقّقت وظيفةً إيحائيّةً بـ «حالة تحقّق كينونيّ ممكنٍ» لأن الإضافة، في بنية هذا الشّكل، قد أشارت إلى «حالة تماهٍ كينونيٍّ» بين الكائن وعالم كينونته الرّمزيّ «اللّيل» أو لأنها دمجت الكائن الرّائي ـ مشاراً إليه بالدّال «عنق» بـ «عالم كينونته ـ رؤياه» مرموزاً له بـ «اللّيل» دمجاً أوحى بتماهيهما بعضهما في بعض، وبصيرورتهما بعضهما إلى بعض، ومن ثمّ، بـ «تحقّق كينونة بعضهما في كينونة بعض ـ هو معنى أن نقول أيضاً: إن الإضافة، في بنية هذا الشّكل، قد أنتجت «صورةً استعاريّةً» لأنها ـ من جهة ـ قد صهرت إمكانيّةَ الكائنِ الرّائي بـ «عالم إمكانيّته ـ رؤياه» مرموزاً له بـ «اللّيل» صهراً حوّل الوجودَ الممكنَ لكلٍّ منهما وجوداً ممكناً للآخر: حوّلَ الوجودَ الممكنَ للكائنِ الرّائي وجوداً ممكناً لعالم رؤياه (أي جعل عنق الكائن عنقاً للّيل) والوجودَ الممكنَ لعالم رؤيا الكائن الرّائي (أي الوجود المتحوّل إلى ليلٍ ذي عنقٍ) وجوداً ممكناً للكائن الرّائي نفسه، بل بالأحرى معادلاً استعاريّاً لحالة وجوده الممكن في عالم الرّؤيا. ولأنها، من ناحية ثانية ـ ونتيجةً لعمليّةِ الصّهر تلك ـ قد استبدلت «حالةَ الوجودِ الممكنِ للكائن» في اللّيل، بـ «حالةِ الوجودِ الممكنِ للكائن» في الرّؤيا، استبدالاً ينهض على المشابهة الاستعاريّة؛ مشابهة الوجود في الحالة الأولى، أي في عالم اللّيل، للوجود، في الحالة الثّانية، أي في عالم الرّؤيا الحلميّة.

وإذا كان معنى ما قلناه أو ركّزنا عليه، في سياق تناولنا السّابق لوظيفة الإضافة، قد تضمّن ـ بطريقةٍ أو بأخرى، بهذا القدر أو ذاك ـ معنى القول بإنتاج الصّورة الذي لم نقله، أو نركّز عليه سابقاً، وأشرنا إليه لاحقاً، فإن من خطل التّفكير، أن نخصّ بالقول أمراً سبق قولُه، وإنْ بطريقةٍ غير مباشرةٍ، فالعبرة ـ كما نعلم ـ بما تقوله تلك الأشكال الإضافيّة، بما تحقّقه، في سياق القول، وليس بما تبدو عليه تلك الأشكال، في سياق القول. ولذلك رأينا أن نوفّر الجهدَ الذي قد نستغرقه في تسمية تلك الأشكال الناتجة عن الإضافة، لنستغرقه جهداً مباشراً ومركّزاً في تسمية ما توحي به تلك

الأشكال. أي لنصبّ جهدنا على ما تحقّقه تلك الأشكال من وظيفة إيحائيّة. وقد تمّ لنا ما أردنا على النّحو الذي تحقّق آنفاً، فلنكتف بذلك هنا ـ آملين أن يكون في متابعنا اللاّحقة مزيداً من الجلاء لهذه النّقطة.

غير أنّ من شأن ما قلناه من وظيفةٍ إيحائيّةٍ لهذا الشّكل، أو ذاك من أشكال الإضافة، أن يظلّ - على الرّغم من كلّ ما قلنا ـ قولاً تعوزه الدّقة، ويفتقر إلى الموضوعيّة، ما لم يدعمه سياق القول، وتؤيّده البُنَى التّركيبيّة الأخرى التي يندرج الرّمز في إطارها، فالقول بوظيفةٍ «إيحائيّةٍ» و«إيحائيّةٍ متحوّلة» للإضافة، لا يمكن فهمه، بَلْهَ التّسليم به، ما لم تسنده معطياتٌ أخرى تتعلّق بـ «سياق قول» الإضافة، من جهة، وبالبنى التّركيبيّة الأخرى (بنية الجملة) التي يندرج في إطارها الرّمز، من جهة ثانية، لذلك نجد أنفسنا مضطّرين إلى رؤية الرّمز - بعد أن رأيناه في سياق ملفوظ الإضافة ـ في سياق ملفوظ الجملة الشّعرية التي يندرج في إطارها ملفوظ الإضافة أولاً، ثمّ في سياق ملفوظ النّص الشّعريّ، بشكلٍ عام ثانياً.

4. 2. بنية الملفوظ النعتيّ

وعلى هذا المستوى، يمكن القول: إنّ من شأن بنية الملفوظ النّعتيّ في ملفوظ خطاب الحداثة الشّعري أنّه يجسّد حضورَ نسق التلفّظ الرّمزيّ المزدوج، ويسهم، بشكلٍ فاعلٍ، في إنجاز وظيفة الايحاء بحالة الانكسار الكينونيّ للكائن المتلفّظ، أو بحالة التّجاوز الكينونيّ التي جعل يسقط فيها أو يتجاوز إليها وضع كينونته.

غير أنّ إنجاز النّعت لهذه المهمّة الايحائيّة، قد جعل يتحقّق عبر استراتيجيّتن إسناديّتين:

أ. استراتيجيّة الإسناد الكنائيّ: التي يستهدف الكائن المتلفّظ خلاله، الإيحاء بما عليه وضع العالم الرّمزيّ، في سياق الوضع الكينونيّ للكائن المتلفّظ (الرّائي) لتوحي، من ثمّ، بما عليه وضع الكائن المتلفّظ في سياق

تماهيه بملفوظه الرّمزيّ، أو في سياق مواجهة الكائن المتلفّظ لوضع كينونته، عبر إمكانيّةِ ملفوظِهِ الرّمزيّ[1].

وتنهض هذه الاستراتيجيّة - كما نعلم - على تجاور معاني الإمكان القائمة في رموز الإمكان، لمعاني الضّرورة الموصوف بها تلك الرّموز، أي المتحقّقة بالفعل لرموز الإمكان، في سياق عمليّة التّرميز بها، ومن خلالها، على نحو يفضي إلى استلاب معاني الإمكان القائمة في تلك الرّموز بالقوّة، بمعاني الضّرورة المتحقّقة لها بالفعل، ليفضي، من ثمّ، إلى جعل صفاتِ الضّرورة المتحقّقة لرموز الإمكانِ، أو المسندة إليها، صفاتِ ضرورةٍ ممكنةٍ لها، أي صفاتِ ضرورةٍ ملائمةٍ - دلاليّاً[2] - لرموز الإمكان المسندة إليها، كون هذه الصّفات مما يمكن أن يتّصف بها الرّمز، أو مما يمكن أن تتحوّل إليها طبيعته الرّمزيّة[3].

ويتجلّى هذا - على سبيل المثال - من إسناد صفة «العمى» التي توحي بعدم إمكانيّةِ رؤيا العالم الرّمزيّ إلى رموز إمكانيّةِ رؤيا العالم، كإسناد الصّفة «مقروحة» إلى «عيون» رمز الإمكان «ممثّلاً في (النّخيل) في ملفوظ المقالح الشّعريّ[4]:

«.... عيون النّخيل مقروحةٌ...»

وكذا إسناد صفة «الخُوَاء» أو «الفراغ» إلى «مقلة» الكائن الرّائي (السّياب) في ملفوظ عبارته[5]:

«....مقلةٌ جوفاءَ تهوّمُ في ركود...»

فضلاً عن إسناد صفاتٍ لونيّةٍ؛ توحي بتحوّل رموز الإمكان الموصوفة

---

(1) ينظر: الذات الشاعرة: 323.
(2) كونها تنتمي وإياه إلى حقل إيحائي واحد.
(3) الذات الشاعرة: 324.
(4) من تحولات شاعر... «الكتابة بسيف الثائر»: 70.
(5) «حفار القبور» الديوان: 1/ 545.

بها إلى رموز ضرورة، كإسناد صفة: «القتامة» إلى أمواج ليل «رؤيا المقالح، في ملفوظ عبارته[1]:

«. . . . قاتمةٌ أمواجُ اللّيل»

وكذا إسناد الصّفة «داجية» إلى «الغيمة» في قول السّياب[2]:

«. . . . تهدّد الشّروق غيمةٌ داجية. . .»

فنحن نلاحظ أن إسناد تلك الصّفات الضّروريّة إلى تلك الموصوفات الرّمزيّةِ الممكنةِ، قد جرّدها من إمكانيّتها الرّمزيّةِ، أو من معاني الإمكان الكامنة فيها، أو المتحقّقة لها، وهي المعاني الممنوحة لها، في سياق وعي الإمكان الحداثيّ الذي ما انفكّ يستدعي مثل هذه الرّموز؛ بهدف تلطيفها، ومن ثمّ، الاعتماد عليها، في سياق المواجهة الدّائمة والمستمرّة مع الوضع الكينونيّ الذي غدا يمثّل جوهرَ الهمّ الإبداعيّ الحداثويّ للكائن المبدع، على نحو جعل هذه الرّموز تبدو، وكأنها قد عادت إلى طبيعتها المأساويّة التي كانتها، في سياق وعي ما قبل الحداثة، أي في سياق وعي التّعالي الرّومانسيّ الذي تطوّر عنه وعي الإمكان الحداثويّ المشار إليه آنفاً[3].

ب. استراتيجيّة الإسناد الاستعاريّ: التي يستهدف الكائن المتلفّظ خلالها الإيحاءَ بما عليه وضعه الكينونيّ في سياق تماهيه بعالم الإمكان الرمزيّ المسند إليه.

وتنهض هذه الاستراتيجيّة على استعارة وضع الأنا ـ المتماهية بملفوظها الرّمزيّ، ليغدو وضعاً كينونيّاً لرمزِ الإمكانِ المتلفّظ به، واستعارة وضع الملفوظ الرّمزيّ، ليغدو وضعاً كينونيّاً للأنا المتلفّظة. الأمر الذي يعني قيام عمليّة الإسناد التّلفّظي، هنا، على أساس استبدال المعاني الرّمزيّة:

---

(1) «مواجيد ليلية» الديوان: 586.
(2) «الأسلحة والأطفال» الديوان: 1/ 588.
(3) ينظر: الذات الشاعرة: 326.

ـ استبدال معاني الإمكان الرّمزيّةِ القائمةِ في رموز الإمكانِ بالقوّة، لتصبح ـ في سياق عمليّةِ الإسناد التلفّظيّ إليها ـ مَعَانِيَ ضرورةٍ متحقّقةٍ لتلك الرّموز بالفعل، أي لتصبح معانيَ الإمكانِ الكامنةِ في تلك الملفوظاتِ الرّمزيّةِ الممكنةِ، أو القائمةِ في وعي الكائن المتلفّظِ بها، مَعَانِيَ ضرورةٍ متحقّقةٍ بالفعل ـ في سياق تحوّل وضع الكائن المتلفظ ـ لتلك الرّموز، لتصبح، من ثمّ، صفاتُ الضّرورةِ المسندةِ فعلياً إلى تلك الرّموزِ، صفاتِ ضرورةٍ طارئةٍ أو متحوّلةٍ ـ في سياق تحوّل وضع الكائن المتلفّظ ـ عن معاني الإمكان الكامنة في تلك الرّموز، أو القائمةِ في وعي الكائن (بوصفه وعياً متعالياً على سياق تحوّل الوضع) ـ لتلك الرّموز، ومجسّدة، في الوقت نفسه، غيابها، أي غياب معاني الإمكان الكامنة في تلك الرّموز، أي القائمة فيها بالقوّة لا بالفعل[1].

ويتجلّ هذا أوضح ما يتجلّ، في ملفوظ محمود درويش[2]:

«. . . فَمَنْ سوف يرفعُ أصواتَنَا إلى مطرٍ يابسٍ في الغيوم. . . ؟!»

حيث أسند الكائن المتلفّظ، في ملفوظ هذه العبارة الشّعريّة، صفةَ الضّرورةِ «يابسٍ» إلى رمز الإمكان «مطر» على نحو وضعنا، في عمليّة الإسنادِ التلفّظيّ هذه، إزاءَ عمليّةِ استبدال مركّبةٍ؛ تمّ بمقتضاها، استبدالَ وضعِ الأنا المتلفّظ الجمعيّ في سياق عالم الضّرورة (الواقعيّ) بوضع الأنا الجمعيّ، في سياق عالم الإمكان (الرّمزيّ) أي استبدال حالة انكسار الكينونة الجمعيّة المتلفّظة، في ملفوظ العبارة، في سياق وعي الضّرورة ـ الواقع، أو في سياق يأس الأنا الجمعيّ من إمكانيّة الخلاص أو التّجاوز، بحالة «توتّر» الأنا الجمعيّ، في سياق وعي الإمكان الرّمزيّ، أي في سياق وعي الأنا الجمعيّ بإمكانيّةِ الخلاص أو التّجاوز، ليتمّ، من ثمّ، في الآن نفسه، استبدال دلالة

(1) نفسه: 326، 327.

(2) خطبة الهندي الأحمر، أحد عشر كوكبا: 46.

رمز الإمكان «المطر» على الضّرورة، أي على معاني «الجدب» أو «الموت» التي استدعاها وعي السّقوط، أو التي انكسر إليها وضع الأنا الجمعيّ، في سياق وعي الضّرورة ـ بدلالته على الإمكان، أي بدلالة الرّمز «مطر» على معاني «الخصب، البعث، العطاء المتجدّد» التي تحوّل عنها الوعي المتلفّظ، أو التي انكسر عنها وضع الأنا الجمعيّ المتلفّظ. الأمر الذي جعل من هذه العمليّة الإسناديّة المركّبة إلى رمز الإمكان «المطر» عمليّةً إسناديّةً مفاجئةً وضروريّةً؛ مفاجئةً: لكونها غير متوقّعة، أو لكونها قد أفضت بالوضع المتلفّظ عنه، إلى نتيجةٍ مفارِقةٍ للمتوقّع. وضروريّةً: لكونها قد تحقّقت في سياقٍ، أو لكونها قد جاءت استجابةً طبيعيّةً لضرورة الوضع الكينونيّ للكائن المتلفّظ في السّياق، فهي قد جاءت انبثاقاً عن «توتّر الوضع الكينونيّ للأنا ـ الجمعيّ المتلفّظ، لتجسّد، في الآن نفسه، حالةَ الانكسارِ الكينونيّ التي انتهى إليها الوضع الكينونيّ لهذه الأنا.

وإذا كانت تقنية الاستفهام «فمن سوف يرفع أصواتنا إلى. . . . .الخ؟» قد جسّدت «حالةَ التوتّر»؛ توتّر الوضع الكينونيّ للكائن الجمعيّ المتلفّظ التي عنها انبثقت حالة الانكسار، أو التي إليها انتهت، فإنّ عمليّةَ الاستبدال المركّبة، قد جسّدت، هي الأخرى «حالةَ الانكسار» التي انتهى إليها الوضع الكينونيّ للأنا ـ الجمعيّ، في سياق تحوّل أمل الأنا إلى يأسٍ، والبحث عن الخلاص إلى استسلامٍ، وانتهى إليها الوضع الكينونيّ لـ «هو ـ الرّمز» أي للمطر، إلى سياق تحوّل «إمكانيّة الرّمز إلى ضرورة، أي إلى رمز جدب» شيء. . . نبات يابس مثلاً. . . » أي في سياق استلاب إمكانيّة «المطر» بضرورة «النّبات» أو في سياق تجميد إمكانيّة «المطر» بالانفتاح على ضرورة غيره، مما هو منبثقٌ عنه، ومتحوّلٌ بسببه، أي على وضع «النّبات» المتحوّل ـ بسبب غياب المطر (جموده في الغيوم) إلى «نباتٍ يابسٍ»، الأمر الذي يجعل من هذا الوضع المتحوّل للنّبات «نبات يابس» بؤرةً لذلك التحوّل الشّامل، أو لذلك «اليباس» الشّامل الذي تجمّدت عنده إمكانيّة الحياة الشّاملة: إمكانيّة حياة الأنا ـ الجمعيّ في سياق الأمل والبحث، لتصبح حياةً في سياق القنوط

واليأس، وإمكانيّة حياة الرّمز - المطر، في سياق عالم الإمكان الرّمزيّ - الخصب، البعث، العطاء، لتصبح حياةً في سياق الضّرورة: الجدب، الموت، فهو (النّبات) لكونه الموصوف الحقيقيّ بصفة الضّرورة «يابس» قد كسر إمكانيّةَ الرّمزِ، أي جرّدَ رمزَ الإمكانِ «المطر» من معاني الخصب؛ لأنّه - بوضعه المأساويّ الذي تحوّل إليه - قد جسّد «حالة غياب المطر» عن وضعه، ليجسّد، من ثمّ، في الآن نفسه، حالة غياب الإمكان عن رمزيّة المطر، أو حالة استلاب إمكانيّة المطر الرمزيّة بضرورة وضع النّبات الرمزيّة، وهو (أي النّبات) لكونه، في تجربة التلفّظ، موصوفاً معادلاً لموصوفٍ آخر، يمثّل وضعه - في نهاية الأمر - وضع الأنا - الجمعيّ المتلفّظ؛ الأنا - المقموع/ الهنديّ الأحمر (قناع الشّاعر)، الفلسطينيّ، الإنسان الضّحيّة، بشكلٍ عام، قد جمّد نموّ الوضعِ الكينونيّ للأنا - الجمعيّ؛ لأنه قد جسّد حالةَ غيابِ المخلّص من حياة الأنا - الجمعيّ، ليجسّد، من ثمّ، حالةَ انكسارِ حلمِ الخلاص الجمعيّ، والسّقوط في حالة اليأس والقنوط الشّامل[1].

ويمكننا رؤية هذه العمليّة، على النّحو الآتي:

1. المطر (رمز الإمكان) مستلبٌ - بسبب - غيابِ معاني الإمكانِ عنه ← معاني الإمكان تبقى في الخيال ← استمرار حالة استلاب الرّمز=مطرٌ يابسٌ.

2. النّبات يابسٌ↔ بسبب غياب المطر من حياته↔ المطر يتجمّد في الغيوم ← استمرار موت النّبات=النّباتُ يابسٌ.

3. نحن (الفلسطينيّين) أمواتٌ↔ بسبب غياب المخلّص التّاريخيّ عن عالم حياتنا ← المخلّص يبقى في الوهم ← استمرار حالة موت النّحن=وضعٌ يائسٌ.

وهكذا نصبح، في عمليّة إسناد صفة الضّرورة «يابس» إلى رمز الإمكان

---

(1) الذات الشاعرة: 327، 328.

«مطر» إزاء عمليّةِ استبدالٍ كينونيٍّ مركّبٍ، في سياق كينونيٍّ مركّبٍ، لتجسيد وضعٍ كينونيٍّ تلفّظيٍّ مركّبٍ، أو حالة انكسارٍ كينونيٍّ مركّبٍ. الأمر الذي يؤكّد تحوّل الصّفة ـ في سياق عمليّة الوصف الرّمزيّ بها، أي بالنسبة، للأنا الواصفة ـ لتغدو «بؤرةً» للانفجار الكينونيّ الشّامل، أو «هاويةً» لسقوط الأنا ـ الجمعيّة الواصفة، في وعي الضّرورة الشّامل، أو في ضرورة الوضع الكينونيّ الشّامل الذي يشمل وضع أناها الفرديّة الآن ـ هنا، في سياق عمليّة التلفّظ الرّمزيّ، ووضع أناها الجماعيّة أو الجمعيّة، قبل الآن ـ هناك، في سياق الواقع الاجتماعيّ أو التاريخيّ، كما يشمل، فضلاً عن ذلك، وضع الأنا ـ الكونيّ، أو مأساة الوجود بعامّة.

على أن ثمّة نمطاً آخر من الإسناد النّعتيّ، يتمثّل أنموذجه في إسناد صفة «الحزن» وهي صفة ضرورةٍ إنسانيّةٍ، إلى «شراع السّفينة» في الملفوظ الشّعري للسّياب[1]:

«. . . . .كما رفّ فوقَ السّفين

شراعٌ حزين.

وكذا إسناد صفة «البَكَم» إلى «نهر» الوجود المتجدّد في ملفوظ عبارة المقالح[2] «النّهر الأبكم» وصفة «الخَرَس» و«التّعب» إلى «ريح الصّيرورة الخالقة في عبارة السّياب[3]: «الرّيح خرساء تَعْبَى».

حيث نلاحظ أنّ إسناد الكائن المتلفّظ صفاتِ الضّرورة الإنسانيّة هذه إلى موصوفاتِ عالم الإمكانِ الرّمزيّ، على هذا النّحو، قد جسّد تماهي الكائن المتلفّظ بملفوظات عالمه الرّمزيّ، ليتحوّل، من ثمّ، الوضع الكينونيّ للأنا المتلفّظة إلى وضعٍ كينونيٍّ لملفوظها الرّمزيّ، لتتحوّل صفاتُ الضّرورةِ

---

(1) حفار القبور، الديوان: 1/ 558.
(2) الكتابة بسيف الثائر: 62.
(3) تسديد الحساب، الديوان: 1/ 364.

الإنسـانيّةِ، من ثمّ، من صفات ضرورةٍ إنسانيّةٍ متعلّقةٍ بالكائن المتلفّظ، في سياق وضعه، أو معبّرة عن وضع الكائن، في سياق معاناته وضع كينونته الإنسانيّةِ، إلى صفاتِ ضرورةٍ متعلّقةٍ بالرّمز، ومجسّدةٍ، في الوقت نفسه، تحوّلَ وضع الرّمز، في سياق تحوّل وضع الكائن المتماهي به (تحوّل الوضع الكينونيّ للرّمز)، في سياق تحوّل الوضع الكينونيّ للأنا، أي استلاب إمكانيّة الرّمز في سياق استلاب وجود الأنا، وسقوط الأنا في وعي الضّرورة الرّمزيّة.

لنصبح بهذا إزاء وضعيّةِ استلابٍ «مركّبةٍ» يفضي فيها استلابُ وجودِ الكائن المتلفّظِ (الرّائي) إلى استلاب إمكانيّةِ وجودِهِ الرّمزيّ؛ رؤياويّاً (أي إلى تجريد رموز الإمكان من معاني الإمكان القائمة فيها أو المتحقّقة للكائن من خلالها) على نحو يؤكّد قيام العلاقة بين الأنا والعالم الرّمزيّ لتلك الرّموز، على أساس استجابة العالم الرّمزيّ للعالم النّفسيّ، أو انبثاق وضع العالم الرّمزيّ عن وضع الأنا النّفسيّ، على نحو يمكن رؤيته كالآتي:

- تحوّل وضع الكائن المتلفّظ النّفسيّ↔ يفضي إلى تحوّل وضع عالمه الرّمزيّ.

غير أنّ استجابة العالم الرّمزي للأنا أو انبثاق وضع العالم الرّمزيّ عن وضع الأنا النّفسيّ، على هذا النّحو، قد جسّد الوضع الطّبيعيّ للعلاقة (الجدليّة) بين الأنا المتلفّظة وملفوظها الرّمزيّ، أي الوضع الذي ينبغي أن تكون عليه العلاقة بين الأنا المتلفّظة وعالمِ الإمكان الرّمزيّ، وهو الوضع الذي أكّدته وتؤكّده، فضلاً عن ذلك، عمليّةُ الإسناد الفعليّ إلى الرّمز. حيث نلاحظ على هذا المستوى من مستويات الإسناد الفعليّ، في ملفوظ الحالة التلفّظي، في صورته الفعليّة الآتية:

- الصّورة الفعليّة (الرّمز المسند إليه+ الفعل+ متعلّقات الإسناد):

غير أنّ ما يميّز عمليّة الإسناد إلى الرّمز هنا، أنها عمليّة متعلّقةٌ بأفعالٍ

تجسّد تحوّل فاعليها المتلفّظين، أو هي بالأحرى، متعلّقة بأحداثٍ تشخّص مشاهدَ السّقوط أو التّجاوز الكينونيّ اللّذين جعل يسقط فيها الكائن المتلفّظ، أو يتجاوز إليها وضع كينونته، فحدث كالحدث الذي يمثّله الفعل «يهوي» المسند إلى رمز الإمكان «شعاع الشّمس» في ملفوظ أمل دنقل الآتي[1]:

فشعاع الشّمس يهوي كخيوط العنكبوت»

أو الفعل «تتهاوى» المسند إلى «أمواج البحر» في ملفوظ المقالح[2]:

لا ماء في البحر

أمواجه تتهاوى

لا يعرض لنا، في ملفوظي العبارتين السّابقين، مشهدَ الغيابِ أو الموت (موت الأنا الفرديّ والجمعيّ) بوصفه حدثَ سقوطٍ ميتافيزيقيّ؛ يأخذ امتداده في الزّمان فقط، بل يعرض لنا مشهد الموت، بوصفه حدث سقوطٍ فيزيائيٍّ أيضاً، يأخذ امتداده في الزّمان وفي المكان، في آنٍ معاً، أي بوصفه حركة سقوط حقيقيّةٍ، أو واقعيّةٍ؛ حسيّةٍ أو مرئيّةٍ، تأخذ حيّزها في المكان، كما تأخذ حيّزها في الزّمان. فـ «شعاع الشّمس يهوي» معناه «ضوء الشّمس=يختفي عن النّظر= لا نراه؛ لأنّ لحظة هويّ الشّعاع ـ الضّوء، هي لحظة غيابه، هي لحظة اختفائه عن عين النّاظر.

غير أنّ الشّاعر قد جعلنا نراه؛ لأنه قدّمه لنا «شعاعاً يهوي» أي لأنه قد جعله كائناً متحرّكاً حركةً مجسّدةً في شكلٍ، فـ «يهوي» معناه «يسقط الآن» في↔ زمن الرّؤية+يسقط هنا↔ في فضاء العالم المرئيّ= حركة سقوطه في حيّز زمكانيّ= له جسم «شكل+لون= له صورة حسيّة؛ تُرَى بالعين، وتلمس باليد.

(1) العشاء الأخير، الأعمال الشعرية: 178.

(2) ذو نواس.. البحر... والاغتيال، الخروج دوائر الساعة السليمانية: 44.

إذن فنحن نراه، نشهد غيابه، في حضوره الماثل أمامنا الآن ـ هنا، في إطار تلك الصّورة الحسيّة للسّقوط.

و«أمواج البحر تتهاوى» معناه أمواج البحر تتساقط في الهواء، في فراغ العالم، بعد أن خلا البحر من الماء= تتلاشى في فراغ عالم البحر= تتحوّل إلى عدمٍ لا يُرَى؛ لأن وجود الموج مرتبطٌ بوجود الماء في البحر، وما دمنا لا نرى ماءً (في البحر) لأن المقالح قد قال لنا: «لا ماء في البحر»؛ فإننا أيضاً لا نستطيع أن نرى أمواجاً لبحرٍ لا ماءَ فيه.

غير أنّ المقالح قد جعلنا نرى هذه الحالة من العدم أو من الفراغ، عبر حالة أخرى من إعدام العدم، أي عبر إعدام الأمواج، على نحو جعلها تتهاوى، أو تتراءى لنا ـ في مشهد الإعدام الرّؤياويّ ـ معانيةً سقوطَهَا النّهائيّ في عالم العدم، وهو ما يعني تعلّق حدث الغياب أو الموت هنا بكائناتٍ مُعْدَمَةٍ، أي تمّ إعدامها قبل الآن ـ هنا، خارج المشهد، ولكنها تمْثُلُ الآن ـ هنا، في المشهد، لتقول لنا مصيرَها المأساويَّ في العدم، ومن ثمّ، لتعرض علينا مشهدَ سقوطِها النهائيّ والحاسم في عالم العدم[1].

4. 3. تحوّل موقع الملفوظ الرّمزي ≠ سقوط العالم في المفارقة:

على أنّ من شأن ملفوظ نسق التلفّظ الرّمزيّ الحداثويّ المزدوج (ملفوظ الحالة الرمزيّ) أنّه قد يجسّد ـ خلال عمليّة الإسناد ـ تحوّل موقع الملفوظ الرّمزيّ، في سياق (عمليّة التّلفيظ الرّمزيّ للوضع) وبناء الملفوظ الرّمزيّ انبثاقاً من تحوّل علاقة الأنا المتلفّظة بملفوظها الرمزيّ، وتجسيداً ـ في الآن نفسه ـ لذلك التحوّل؛ فبعد أن كانت علاقة الأنا المتلفّظة بالملفوظ الرّمزي، في سياق السّقوط السّابق، علاقةَ تماهٍ؛ لأنه كان (الملفوظ الرّمزيّ) ما يزال في عي الأنا المتلفّظة به رمزَ إمكانٍ، ولمّا يتحوّل بعدُ إلى رمزَ ضرورةٍ ـ كان

(1) الذّات الشاعرة: 342، 343.

موقعُ الرّمزِ، في بنية ملفوظ الأنا، وهو موقع الأنا نفسها، أي كان موقعهما في سياق بناء الملفوظ الرمزيّ واحداً موحّداً، هو موقع المسند إليه ـ الضّحيّة، أو موقع الفاعل لكن المستلب بفعله، في كلّ الأحوال.

أمّا وقد اختلّ ـ بسبب سقوط رمز الإمكان في وعي المفارقة الضديّة، وتحوّله، في سياق ذلك الوعي، إلى رمز ضرورة ـ ميزانُ هذه العلاقة، باتجاه التوتّر فالانفصام، فإن موقعهما، في سياق بناء ملفوظ الأنا، لا بد أن يختلّ، باتجاه تحوّله إلى موقع لأحدهما ـ فقط ـ وهو الرّمز، دون الآخر، وهو الأنا الذي تحوّل في مرحلة التّوتّر إلى مجرّدِ مراقبٍ، وباتّجاه تحوّله، في مرحلة الانفصام، إلى موقعين متقابلين ومتناقضين؛ أحدهما للتّأثير أو للفاعليّة، وقد جعل يتحوّل إليه الملفوظ الرّمزيّ، والآخر لتلقّي الأثر أو للمفعوليّة، وقد جعل يسقط فيه الأنا المتلفّظة، الأمر الذي يعني قيام عمليّة الإسناد إلى الرّمز هنا، على أساس أن المتلفّظ الرّائي، وقد خاب أمله في إمكانيّة التّجاوز رؤياويّاً عبر إمكانيّة الرّمز، بعد أن انكشف له زيف ما كان قد اعتقد في الرّمز، من إمكانيّة خلاصٍ أو تجاوزٍ، فإنه لم يعد يقول لنا وضع معاناته، في سياق ما تحوّل عنه أو هرب منه، أي في سياق علاقته بالواقع المعيش، بل أصبح يقول لنا وضع معاناته في سياق ما تحوّل إليه أو هرب، أي ما انكشف له من أمر العالم الرّمزيّ، أي في سياق معاناته وعي الحقيقة؛ حقيقة الإمكانيّة التي كان قد أمّلها في العالم الرّمزي، ولذلك فالكائن المتلفّظ هنا، في عمليّة الإسناد إلى الرّمز، لم يعد يستبدل بوضع معاناته في الواقع وضعاً لمعاناة رمزه في الممكن، ولا بمعاني الضّرورة الإنسانيّة القائمة فيه أو المتحقّقة له، في سياق معاناته الواقعيّة، معانيَ ضرورةٍ رمزيّةٍ قائمةٍ في الرّمز، أو متحقّقة للرّمز في سياق استجابة الرّمز لمعاناته، بل جعل يستبدل بوضع الرّمز الممكن وضعاً للرّمز غير ممكنٍ، أي بوضع الرّمز المؤنسن وضعاً للرّمز غير مؤنسنٍ، أي وقد استحال الملفوظ الرّمزيّ وحشاً يفترس حياة الأنا المتلفّظة به وحياةَ الآخر، ليستبدل، من ثمّ، بوضعه الكينونيّ، في سياق وعيه بإمكانيّة الرّمز وضعاً كينونيّاً له في سياق وعيه بضرورة الرّمز، ومن ثمّ، بوضعيّته في سياق تماهيه بالرّمز وضعيّة

أخرى له في سياق انكسار علاقته بالرّمز، أخذت شكل:
ـ يَتَوَحْشَنُ رمزُ الإمكانِ في وعي الكائن المتلفّظ/يتحوّلُ الكائنُ المتلفّظُ
ـ في سياق هذا الوعي ـ إلى مجرّد مراقبٍ، يرصد ملامحَ تلك الوحْشَنَةِ ـ في
«مرحلة التّوتّر» ليتحوّل إلى «ضحيّة» تسقط في معاناة تلك الوحْشَنَةِ في مرحلة
«الانفصام».

وهو ما يعني ـ على مستوى بنية الإسناد الفعليّ إلى الرّمز ـ تخلي الأنا المتلفّظة عن «موقع المسند إليه ـ الفاعل» في الجملة، لتغيب نهائياً عن بنية الجملة في مرحلة «التّوتّر» أو لتغدو من متعلقاتِ الإسناد إلى الرّمز، في مرحلة الانفصام، أي لتسقط في موقع تلقّي أثر فعل الفاعل الرّمزيّ عليها في الجملة، أو لتصبح في موقع المفعول به، بعد أن كانت هي وإيّا رمزها الملفوظ في موقع الفاعل، في بنية الجملة الفعليّة الملفوظة.

ويمكننا أن نلمح حالة غياب الأنا، في سياق علاقة التّوتّر الأولى، في ملفوظ المقالح[1]:

تلمع أنيابُ اللّيلِ على شرفةِ منزلكِ المتهدّم.

فنحن نلاحظ أنّ الحضور، في بنية ملفوظ هذه العبارة، لم يعد لـ «أنا» متلفّظة تتماهى باللّيل؛ لأنها ترى في اللّيل خلاصاً أو إمكانيّة لخلاصٍ رؤياويٍّ ممكنٍ، بل لـ «أنا» متلفّظة تنفر من اللّيل، تخاف من اللّيل، لا ترى في اللّيل خلاصاً، ولا إمكانيّةً لخلاصٍ، بل على العكس، لقد باتت هذه الأنا المتلفّظة ترى في اللّيل خطراً يتهدّد حياتها وحياةَ الآخر، ولذلك فهي تهرب من اللّيل، تنزاح عن موضع حضوره، عن موقعه الفاعل، في سياق بنية الملفوظ، بما هو مسندٌ إليه، بل عن سياق استحضاره في ملفوظ العبارة، أي عن مجال تأثيره، في الجملة، بوصفه متعلقاً من معلقات الإسناد إليه ـ لتراه هذه الأنا المتلفّظة، من خارج موقعه، ومن خارج مجال فاعليّته وتأثيره، بعد أن غدا وحشاً،

---

(1) بيروت... الليل والرصاص... الكتابة بسيف الثائر... ص64.

أسداً، يملأ بحضوره الزّمان والمكان (زمكان الرّؤية) يملأ الزّمان؛ زمان الرّؤية - بحدث «اللّمعان» المستمر المسند إلى «أنيابه» (تلمع أنياب اللّيل) ويملأ المكان؛ مكان الرّؤية - بشرفة المنزل المتهدّم التي تمثّل مكان حضوره أو سياق استحضار الأنا التلفّظة له، لاسيما أن المنزل المتهدّم الذي ينوجد اللّيل الرّمزيّ في شرفته، وهو منزلكِ أنتِ أيّتها المحبوبة المخاطبة؛ بيروت، أي أنتِ الحاضرة: الآن - هنا، في سياق رؤياي اللّيل المفارِق، أي المتحوّل - في عين بصيرتي - أسداً يفترس حياة بيروت (يهدم منزلها) ويهدّد بالخطر حياةَ الأنا الرّائية التي تمثّل حياتها جزءاً من حياة بيروت، أو امتداداً لحياتها.

غير أنّ ما ارتأيناه من تهديد - بالخطر - لحياة الأنا الرّائية، قد تطوّر، مع تطوّر علاقة الأنا بالرّمز، باتجاه الانفصام - ليصبح خطراً حقيقيّاً تتعرّض له - بشكل مباشر - حياة الأنا الرّائية، وحياة الآخر (المتلفّظ له أو لأجله) على حد سواء، بل قد تتعرّض له كليّة الحياة الإنسانيّة، بما في ذلك حياة الأنا التي لم تعد بمعزل عن ساحة الخطر، أو عن سياق الصّراع↔ السّقوط في معاناة التحوّل الرمزيّ، في براثن رمز الإمكان (اللّيل) المتحوّل وحشاً يفترس حياة الأنا والآخر، في آن معا.

ويكفي لإيضاح هذا التحوّل، أن نرى «اللّيل - الوحش» الذي كان ما يزال - في سياق الغياب السابق للأنا - وحشاً يستعدّ للانقضاض على الفريسة، أو للفتك بالفريسة (وحش+فاغر فاه=يستعدّ للانقضاض على الفريسة) - أن نراه هنا، أي في مرحلة حضور الأنا، في سياق الإسناد إليه - وقد أخذ يفتك بالأنا، يفترس حياة الأنا، يأكل السّياب الوحيد[1]:

.... أنا وحدي يأكلني اللّيل

أو وقد أخذ «يشرب دم» أنا - المقالح الراحل الجمعي[2]:

... كنّا في القطار نسير دما

---

(1) سفر أيوّب، الديوان: 1/ 266.

(2) مرثيّة أولى، أوراق الجسد العائد من الموت: 25.

يشربنا لهاثُ اللّيل والقبر المسافر

حيث نلاحظ رمز الإمكان (اللّيل) وقد أضحى يمارس، في سياق الوعي التلفّظي المفارق بامكانيّته الرمزيّة، قمع الأنا الواعية، واستلاب وجودها الممكن في عالم الرّؤيا الشعريّة على النّحو الذي رأينا.

4. 4. جدلية العلوّ ≠ السّقوط

على أنّه يجب الإشارة هنا، إلى أنّ من شأن ملفوظ نسق التلفّظ المزدوج (الحالة) أنّه قد ينهض في أفق تحوّل الكائن المتلفّظ من عالم الضّرورة (في الخارج) باتّجاه عالم الإمكان الرّمزي (في الدّاخل)، حيث نلاحظ أنه ما إن تتمكّن الأنا المتلفّظة من الحضور في حضرة عالم الإمكان الرّمزيّ، وتتمكّن، من ثمّ، من العُلُوّ الرّمزيّ في رؤيا العالم الممكن من خلاله، حتى يتحوّل عُلُوّ هذه الأنا المتلفّظة في رؤيا العالم الممكن إلى سقوط ـ في رؤيا عالم الضّرورة، ليتحوّل تجاوز الأنا إلى إخفاق، وهو تحوّل جعل يفرضه ـ في سياق تجربة التلفّظ الرّمزيّ الحداثويّ، ولاسيما عند محمود درويش ـ ضرورةُ الصّراع الممكن (في الزّمن) بحثاً عن وجود ممكنٍ في الزّمن، وهو صراع يبدأ ـ في الغالب ـ ممكناً، وينتهي ممكناً، بمعنى أنه لم يعد ـ لاسيّما عند درويش ـ صراعاً رمزيّاً بين هويّتين مختلفتين (أي بين أنا وآخر) لتحقيق غايتين مختلفتين، بل يغدو صراعاً رمزيّاً في إطار الهويّة الرّمزيّة الواحدة الموحّدة للإنسان (الإنسان بمفهومه المطلق أو الكليّ) لتحقيق غاية واحدة موحّدة، هي ولادة وجوده الممكن في الزّمن (زمن التلفّظ).

ويطغى أنموذج هذا النّمط من الصّراع ـ كما سبقت الإشارة ـ في ملفوظ خطاب الحداثة لاسيّما عند الشّاعر محمود درويش، على نحو ما يجسّد ذلك قوله[1]:

---

(1) خطبة الهنديّ الأحمر، أحد عشر كوكباً: 44.

. . .«هذه الأرضُ لا موتَ فيها» فلا
تغيّر هشاشةَ تكوينها، لا تكسّر مرايا بساتينها
ولا تُجْفِل الأرضَ، لا تُوجِع الأرضَ، أنهارُها خصرها
وأحفادها نحن، أنتم ونحن، فلا تقتلوها. . .
سنذهب عمّا قليل، خذوا دمنا واتركوها
كما هي.

وقوله أيضاً[1]:

. . .هنا في المساء الأخير
نتملّ الجبالَ المحيطة بالغيم: فتحٌ. . وفتحٌ مضاد
وزمان قديم يسلّم هذا الزّمانَ الجديدَ مفاتيحَ أبوابنا
فادخلوا، أيّها الفاتحون، منازلنا، واشربوا خمرنا
من موشّحنا السّهل.

حيث نلاحظ أنّ الصّراع الذي يجسّده ملفوظ الشّاعر، في المقطعين السّابقين، لم يعد صراعاً بين أنا وآخر، بين معتدٍ ومعتدىً عليه، غازٍ ومغزوّ، بل غدا صراعاً بين «أنا:» وأنا أخرى، أي بين «الأنا» و«الأنت» بوصفنا جميعا «أحفاد الأرض» ـ التي تمثّل إمكانيّة العُلُوّ الإنيّ عليها، لا إمكانيّة الاستقرار (الحياتيّ) عليها ـ في ملفوظ المقطع الأول، وبين الـ «نحن» والـ «أنتم» بوصفنا جميعا فاتحين لإمكانيّة عالم الإمكان الرّمزيّ (الرّؤياويّ)؛ إمكانيّة الجبال المحيطة بالغيم، المنازل المملوءة بخمر الإبداع ـ في ملفوظ المقطع الثّاني، ولذلك فهو صراعٌ بين أنا تعلو الآن ـ هنا (في إمكانيّة عالم الإمكان الرّمزيّ ـ الرّؤياويّ، أو في العالم الممكن من خلاله) لتُسقِطَ بعلوّها هذا علوّاً آخرَ، كان قد تحقّق، قبل الآن ـ هناك لأنا أخرى، فهو في

---

[1] في المساء الأخير على هذه الأرض، أحد عشر كوكباً: ص9.

تجربة التلفّظ الأولى، صراعٌ بين أنا تعلو الآن ـ هنا، في إمكانيّةِ الأرض الرّمزيّةِ، وأنا أخرى تنازعها ـ الآن ـ هنا (أي في سياق عالم الإمكان الرّمزيّ ذاته) علوّهَا في إمكانيّةِ الأرض الرّمزيّةِ ذاتها، ولذلك فهي تباشر الفعل في الأرض، لتغيير هويّة الأرض، لإعادة صياغتها الرّمزيّة (تغير هشاشة الأرض، تكسر مرايا بساتينها. . .) على نحو يجعلها ملائمةً لعلوّها الرّمزيّ هي في إمكانيّتها، لا الأنا الأولى التي أصبح علوّها في إمكانيّة الأرض الرّمزيّة، في هذه المرحلة، علوّاً في الدّفاع السّلبيّ عن هويّة الأرض الرّمزيّة السّابقة، للإبقاء على إمكانيّتها الرّمزيّة السّابقة الملائمة لعلوّ الأنا، ولذلك فهو علوٌّ للأنا في أفق السّقوط، أو آخذٌ طريقَه إلى السّقوط النّهائيّ والحاسم.

أمّا في ملفوظ عبارة الشّاعر الثّانية، فهو صراعٌ بين أنا جمعيّة تعلو الآن ـ هنا في عالم الإمكان الرّمزيّ لـ «الجبال المحيطة بالغيم» ولـ «المنازل المملوءة بالخمر» وأنا جمعيّة أخرى تسقط الآن ـ هنا في استلاب إمكانيّة علوّها السّابق، أي بين أنا جمعيّة تعليها إمكانيّةُ الزّمانِ الجديدِ في إمكانيّةِ العالم، وأنا جمعيّة أخرى تسقطها ضرورةُ الزّمان القديم في ضرورة العالم، ومن ثمّ، بين أنا جمعيّة يفتح لها الزّمانُ الجديدُ إمكانيّةَ العالم الرّمزيّ، وأنا جمعيّة أخرى يغلق عليها الزّمانُ الجديدُ إمكانيّةَ ذلك العالمَ الرَمزيَ نفسه.

وهنا يتحوّل الصّراع بين تينك الأنوين ليغدو صراعاً في زمن التلفّظ الكتابيّ، ومن أجله، بل ليغدو صراعاً بين كائناتِ الزّمنِ التّلفّظي نفسها، أي بين الماضي (الزّمن القديم) والحاضر (الزّمن الجديد) بين الماضي الذي يسلّم مفاتيحَ عالمَ الإمكانِ الرّمزيّ إلى الحاضر، والحاضر الذي يتسلّم من الماضي مفاتيحَ ذلك العالم ليسلمَها، هو كذلك بدوره، إلى من هو جديرٌ بها، وهو الموجود الحاضر في حضرته المتعالي في إمكانيّته[1].

---

(1) ينظر: الذّات الشاعرة: 362.

الفصــل السّادس

تألّق الحضور المتعالي

ـ 1 ـ

أمّا المقام بمفهومه الثّالث، أي بوصفه موضعاً للقوامة والقيّوميّة، أي بوصفه موضعاً لتعالي الكينونة المتلفّظة على عالم ملفوظاتها، متضمّناً تعاليها على عالم ما تتلفّظ به، وعنه، وفيه، وله أو لأجله، فيفرض علينا طرح السّؤال:

لكن ما المراد بتعالي الكينونة المتلفّظة هنا؟ وكيف يتحقّق لها ذلك، على مستوى تجربة التلفّظ الرّمزيّ نفسها؟!

وهنا يجب الإشارة أوّلاً إلى أنّ التّعالي، في الأصل، إرادة العُلُوّ، والتّعالي في فلسفة القرون الوسطى، صفةُ المتعالي، والمتعالي، في الوعي الفلسفيّ نفسه، هو المفارِقُ بطبيعته، أو ما هو أعلى من المقولات الأرسطيّة، مثل الواحد، والخير، والحقّ، والشّيء، والممكن، والضّروريّ.

أمّا عند كانْت، فالمتعالي شرط قبليّ للمعرفة والتصوّر، ولذلك فهو يقابل التّجريبيّ؛ باعتبار أنّ المتعالي ليس معطى للتجربة، بقدر ما هو الشّرط الضّروري لإمكانيّة المعرفة ذاتها.

ومن هنا تأكيده على التّميز بين الأنا النّفسيّة، وهي أنا تجريبيّة مشبوكة في العالم، وبين الأنا المتعالية، وهي أنا خالصة تكون ثمرة التّعالي الظّواهري.

لذلك فنحن لا نعني بتعالي الكينونة المتلفّظة في ملفوظ هذا المقام/الخطاب، أنّ الكائن المتلفّظ، في ملفوظ هذا المقام/الخطاب، لا يقبل الارتباط مع أفعال الوعي القصديّة في علاقة ما، وإنما نعني أنّه لا يكون مديناً في أسلوبِ تلفّظه/شكل وجوده التّلفّظي وبنيته (أي ماهيته) لتلك الأفعال، فالكائن المتعالي لا يكون متعالياً - فقط - على أفعال الوعي المتلفّظ القاصِدَةِ، ولكنّه يكون أيضاً متعالياً على المعنى الذي به يكون مقصوداً، أي على معناه الذي يوهب له في فعل القصد[1].

ـ 2 ـ

على أنّه يمكننا أن نلحظ ما نسمّيه بـ «تعالي» الكائن المتلفّظ من خلال جملة من الظّواهر والممارسات التي تطفو على السّطح، لعلّ أبرزها:

1. رفض الواقع الخارجيّ، بما في ذلك الواقع الاجتماعيّ أو التاريخيّ والهَرَبُ منه أو الانسحاب إلى ما يعليه عليه، أو يحقّق له مفارقته بصورة نهائيّة، أي إلى عالم من شأنه:

ـ أنّه قد يمثّل عالم «الخيال المجنّح، بعيداً عن الواقع الكريه».

ـ وقد يمثّل عالم الحلم، بوصفه «طريقاً إلى النّفوذ في عالم الأسرار»[2]، أو بوصفه «امتداداً للحقيقة والواقع»، ومن ثمّ، بوصفه «فضاءً للاستغراق في الوحدة والعزلة عن العالم الواقعيّ أو الخارجيّ»[3] أو «فضاءً للكشف عن

---

(1) الخبرة الجماليّة، مرجع سابق: 322، 323.
(2) هلال غنيمي: الرّومانتيكيّة: دار العودة، بيروت، 1986م: 186.
(3) ينظر: نفسه: 105.

جوهر الإنسان ذاته»[1] أو عن «المغزى الأصليّ للكائنات»[2] أو بوصفه «فضاء الحنين إلى النّائيّ القصيّ»[3].

ـ وقد يمثّل عالم الفكر الخالص.

ـ وقد يمثّل عالم الطّبيعة البكر، حيث تمتزج فيه روح الكائن المتعالي بمظاهر الكون (الطّبيعة) المختلفة، ويكون بمقدوره أن يعيش في وحدةٍ عميقةٍ مع نفسه؛ يتأمّل، ويفكّر، ويكتشف المعنى الصّحيح للحياة والكون.

ـ وقد يتمثّل في عالم «المرأة المثال» المرأة الحبّ، المرأة الرّوح، لا المرأة الجسد. فالمرأة جسداً ليست مما يستهدفه الكائن المتعالي (بوصفه هنا الشّاعر الرّومانسيّ) بل المرأة روحاً، أو المرأة بوصفها رمز الكمال والجمال والحبّ؛ الحبّ كقيمة إنسانيّة مثاليّة مطلقة، أو بما هو عاطفة إنسانيّة يجب أن تتجّه صوب كائن روحيّ، هو المرأة روحاً، لا المرأة جسداً.

ـ وقد يتمثّل في عالم الطّفولة، بوصفه رمز البراءة والطّهر، رمز الفطرة النقيّة الخالية من الشّر والفساد.

على أنّ من شأن الكائن المتعالي أنّه قد يزاوج بين عالمين أو أكثر من تلك العوالم المتعالية؛ باعتبار أنّها جميعاً تمثّل رمز البراءة والفطرة الإنسانيّة السّويّة، ورمز الكمال الرّوحي الذي يعوضه عن العالم الواقعيّ النّاقص، المليئ بالشّر والقبح والحزن.

2. ورفض كلّ ما له صلةٌ بالواقع الخارجيّ، أو يمثّل شرط الوجود فيه، وهو ما اقتضى من الكائن المتعاليّ:

3. رفض النّظرة الموضوعيّة للأشياء، مقابل اعتماد النّظرة الذاتيّة للأشياء، ومن ثمّ:

---

(1) أدونيس: صدمة الحداثة: 200.
(2) عز الدين إسماعيل: الفن والإنسان، مكتبة غريب(د.ت)ص: 120.
(3) نفسه: 123.

4. رفض منطق التّفكير السّائد؛ منطق الإدراك العقليّ أو المنطقيّ؛ الذّهنيّ أو التصوّريّ البارد، مقابل اعتماد منطق التّفكير الشّعريّ أو الشّعوريّ، منطق الإدراك الانفعاليّ أو العاطفيّ، أي المحكوم بمنطق التّجربة الانفعاليّة المباشرة والقائم على أساسها.

ويمكننا رؤية هذا النّمط من تعالي الكينونة المتلفّظة في قول الشّابيّ من قصيدته الموسومة: «قلب الشّاعر» التي يقول فيها[1]:

1 كلُّ ما هبَّ، وما دبَّ، وما نامَ، أو حامَ على هذا الوجود
2 من طُيورٍ، وزهورٍ، وشذًى وينابيعَ، وأغصانٍ تميد
3 وبحارٍ، وكهوفٍ، وذُرًى وبراكينَ، ووديانٍ، وبيد
4 وضياءٍ، وظِلالٍ، ودجى وفصولٍ، وغيومٍ، ورعود
5 وثلوجٍ، وضبابٍ عابرٍ وأعاصيرَ، وأمطارٍ تجود
6 وتعاليمَ، ودينٍ، ورؤى وأحاسيسَ، وصمتٍ، ونشيد
7 كلُّها تحيا بقلبي حُرّةً غضّةَ السّحرِ كأطفالِ الخلود

* * *

8 هاهنا، في قلبي الرّحبِ العَمِيق يرقص الموتُ، وأطيافُ الوجود
9 هاهنا، تعصفُ أهوالُ الدّجى هاهنا تخفقُ أحلامُ الورود
10 هاهنا، تهتفُ أصداءُ الفناء هاهنا، تعزَفُ ألحانُ الخلود
11 هاهنا، تمشي الأماني والهوى والأسى، في موكبٍ فخمِ النّشيد
12 هاهنا، الفجرُ الذي لا ينتهي هاهنا، اللّيل الذي ليس يَبِيد
13 هاهنا، ألفُ خِضَمّ ثائرٍ خالدِ الثّورةِ، مجهولِ الحدود
14 هاهنا، في كلّ آن تَمَّحِي صورُ الدّنيا، وتبدو من جديد

---

(1) ديوان أبي القاسم الشّابي، دار العودة، بيروت، 1972م: 453.

حيث نلاحظ - بادئ ذي بدء - أنّ ملفوظ القصيدة يتألّف من مقطعين رئيسين:

- المقطع الأوّل: يبدأ من ب1 - إلى ب7.
- المقطع الثّاني: يبدأ من ب8 - إلى ب14.

وقد انبنى المقطع الأوّل المكوّن من سبعة أبيات، من جملة اسميّة واحدة فقط، المبتدأ فيها لفظُ العمومِ «كُلّ» في مطلع البيت الأوّل، وخبر المبتدأ فيها قوله «تحيا» في مطلع البيت السّابع، وما بينهما عبارةٌ عن معطوفاتٍ على المبتدأ لا أكثر.

على أنّ ما يميّز كلام الشّاعر، في المقطع الأوّل من القصيدة، أنّه يتكلّم عن علاقة الكائن المتكلّم المتعالي (الشّاعر الرّومانسيّ) بكائنات الكون الخارجي (عالم الطّبيعة) البديل عن عالم الواقع، وهذا يقتضي أنّه يتكلّم حياةَ الكائناتِ الطّبيعيّة؛ عناصر العالم البديل، في قلب الكائن الشّاعر، أو لنقل: إنّه يتكلّم حياةَ الكائناتِ الكونيّةِ أو الطّبيعيّةِ الدّاخليّةِ والخارجيّةِ، الحيّةِ والميّتةِ، في قلب الكائن الشّاعر.

على أنّ اللاّفت في كلامِ الشّاعر، في هذا المقطع، أنّ الشّاعر قد أضاف لفظ العموم «كُلّ» المتكلَّمِ عنه (المبتدأ) إلى لفظ العموم«ما» الموصولة الدّالة بذاتها على الاستغراق والإبهام، ليصل هذا العمومُ المُعَمَّمُ المفهومُ من تضايفِ لفظ العمومِ «كلّ» و«ما» بعمومٍ آخر، دلَّ عليه عمومُ الصّلَةِ، أو عمومُ الأحداثِ الواقعةِ صلةً لـ «ما» في الجمل المتعاطفة: «ما هَبّ» و«ما دَبّ» و«ما حَامَ» أو «نَامَ» على نحو يؤكّد حرص الكائن المتكلّم (الشّاعر) ورغبته في استقصاء واستقطاب كلّ عناصر الطّبيعة - بوصفها كما سبقت الإشارة - عناصر العالم البديل الذي ما فتئ الكائن المتعالي (الشّاعر) ينسحب إليه فراراً من عالم الواقعِ الاجتماعيّ أو التّاريخيّ الذي يرفض الانفتاح عليه والتّعامل معه بشكلٍ مباشرٍ.

على أنّ ما يؤكّد هذه الرّغبة وهذا الحرص، من جهة ثانية، أنّ الشّاعر قد قال، في سياق الإخبار «كُلُّهَا تحيا بقلبي حُرّةً» فأعاد لفظ العمومِ «كلّها» ليؤكّد فكرةَ العمومِ والشّمول مرّةً أخرى، ثمّ أتى بـ «خبر المبتدأ» بصيغةَ الفعل المضارع «تحيا» ليثبت لتلك الكائنات جميعاً صفَةَ الحياةِ والحيويّةِ المتجدّدة بتجدّد الزّمن أو بتجدّد حضورها في قلبه الحيّ، ثمّ قال الشّاعر: «كلّها تحيا بقلبي» ولم يقل: كلّها تحيا في قلبي، ليوحي بالسّببيّة، إضافةً إلى الظّرفيّة، أي بأنّ قلبه الشّاعريّ، هو السبّب في حياة تلك الكائنات الكونيّةِ المتعاطفةِ جميعاً، أو لنقل: إنّ قلبه هو الذي يمنحها تلك الحياةَ الخالدةَ أو اللاّنهائيّةَ، أي المفتوحة على كليّةِ الزّمان والمكان؛ لأنّ ما يميّز قلب الكائن المتعالي (الشّاعر) عن قلب غيره، من وجهة نظر الشّاعر الشّابي - على الأقلّ - أنّ قلب الكائن الشّاعر كثيرُ التّقلّبِ، شديدُ الحساسيّة، مرهفُ الشّعور بالأشياء المحيطة به، لذلك فهو يتعرّف إلى الأشياء معرفةً ذوقيّةً، أي عن طريق الحدس والإشراق، الاتصال المباشر، وهذا يقتضي أنّه يمتلك القدرة على اختراق الأشياء وإعادة صياغتها من جديد، لمنحها حياةً جديدةً باستمرار، لذلك رأينا الشّاعر يصف حياةَ تلك الكائنات الكونيّةِ الحالّة في قلبه، بأنّها حياةٌ حُرّةٌ، أي غير مقيّدةٍ بشرطٍ، أو بكيفيّةٍ معيّنةٍ. وهذا يقتضي أنها تحيا - في قلبه المتقلّب باستمرار - حياةً كليّةً مفتوحةً - كمّاً وكيفاً - على كليّةِ الزّمان والمكان، فهي تحيا في قلبه كما تحبّ، أو كما يحلو لها أن تحيا، وإلى ما لا نهاية. ومن هنا جاء في وصف الشّاعر حياةَ تلك الكائنات بأنّها - فضلاً عما سبق - «غضّة السّحر كأطفال الخلود».

أمّا كلام الشّاعر، في المقطع الثّاني، فيعبّر عن حركة الكائنات وصراعها في قلب الكائن المتعاليّ (الشّاعر)، أو لنقل: إنّه يتكلّم صراعَ الكينونةِ والكون، صراع الوجود والعدم، الأمل واليأس، الهوى والأسى، أهوال الدّجى التي تعصف، وأحلام الورود التي تخفق، أصداء الفناء التي تهتف، وألحان الخلود التي تعزف، ليتكلّمَ الكائنُ الشّاعرُ، في هذا المقطع، تحوُّلَ قلبِهِ المتقلّبِ إلى ساحة مواجهة وصراعٍ بين الكائنِ الشّاعر وإمكانات

كينونته على النّحو الذي أوضحنا، وتحوّل هذا القلب، من ثمّ، إلى رحم خلقٍ وولادةٍ لعالم الوجود، بما يحتدم فيه من صراع وتناقض.

وهنا يكون الكائن الشّاعر قد تكلّم إلينا، في كلامِ هذه القصيدة، بلغةِ المشاعر والأحاسيس (العاطفة) لا بلغة الإدراك أو الوعي (العقل). وهذا يعني أنّه قد أخذ (يعبّر) في كلام القصيدة، ولا يصف؛ فهو يعبّر عن مشاعره إزاء موجودات العالم التي يتكلّم عنها، وإحساسه الخاصّ بها، ولا يصف الموجودات التي يتكلّم عنها، كما هي في الواقع، أو كما يتصوّرها عقله، وهذا يقتضي أنّ كلام الشّاعر في القصيدة قد أخذ يرى كائنات الكون الخارجيّ، عبر إمكانات الدّاخل، في مرآة قلبه، بمعنى أنّه يعكس وجود تلك الكائنات في كلامه، كما يشعر بها في مرآة قلبه، ولا يعكسها في كلامه، كما رأتها عينه، أو كما تصوّرها عقله، وهو ما يؤدّي حتماً إلى خلق الكائنات وإعادة خلقها في عالم الدّاخل، وعلى النّحو الذي أشار إليه كلام الشّاعر في القصيدة.

ـ 3 ـ

لذلك نجد من سمات ملفوظ الكينونة المتعالية، أنّه يجسّد انغلاق وعي الكائن المتلفّظ على جزئيّةِ وضعه الكينونيّ فيما يعليه على الواقع فقط، أو فيما يحقّق له شرط التّعالي على واقع التلفّظ الاجتماعيّ أو التّاريخيّ. وهذا يقتضي أنّه يجسّد انسجام وضع الكائن المتلفّظ والتئام كينونته المتلفّظة، ويكشف، في الآن نفسه، موقفاً انطولوجيّاً من شأنه أنّه يعزل الكائن المتلفّظ الفرد عن عالم وجوده التلفّظيّ، ويحيل حضورَه، في أفق التلفّظ ـ عموماً ـ نوعاً من الوجود العاكف على ذاته، المتجاوز للآخر، أو المتجاهل له، اللّهم إلاّ بوصفه كائناً داخلاً في تكوين كينونته التلفّظيّة. ما يجعلنا، في ملفوظ مقام التلفّظ المتعالي هذا، إزاء وجودٍ للموجود المتلفّظ، مركزه أناه، ومحيطه عالم التلفّظ الذي ينهض خلال وجوده، بمعنى أنّه وجود الأنا المتلفّظة المتمركز حول ذاتها، في عالم التلفّظ شرط وجودها.

لذلك فمن شأن علاقة التّمركز ← حول هذه؛ تمركز الوجود حول الأنا الأولى، أن تحيل علاقة التّمركز - في - . . ؛ تمركز الأنا المتلفّظة في عالم التلفّظ الثّانية، إلى علاقة من طرفٍ واحدٍ، أو إلى علاقة سلطةٍ وسلبٍ؛ ظلّت الأنا المتلفّظة المتمركزة حول ذاتها، تمارس خلالها قمع عالم التلفّظ الرّمزيّ، شرط وجودها، لا الحوار معه، والفعل فيه، لا التّفاعل معه، أو الانفعال به.

ويتجلّى هذا، من جهة أنّ الأصل في الأنا المتلفّظة من هذا المقام، أنها إنّما تبرز بوصفها الأنا المتعالية على عالم التلفّظ، لذلك فهي (الأنا) التي تحدّد طبيعة عالم التلفّظ، وطبيعة العلاقة التي يجب أن تنشأ بينها وبينه، ليس هذا فحسب، بل تحدّد، فضلاً عن ذلك، طبيعةَ الغايةِ التي لأجلها يتمّ استدعاؤه إلى فضاء التلفّظ، والتّعامل معه، من جهة ثالثة، ومن هنا يصبح هذا الوعي بـ «مركزيّة الأنا» أو وعي الأنا المتمركز حول ذاتها بمنزلة الموقع الثّابت الرّاسخ الذي ما ينفكّ يحدّد للأنا الواعية، لا زاوية الرّؤية إلى عالم التلفّظ، وحسب، بل طبيعة ذلك العالم ذاته، وهو أمر من شأنه أن يضعنا، في تلفّظ هذا المقام، أمام بنية تلفّظ تبدو منسجمةً أو مستقيمةً، لأنّها تخلو من التّناقض، كما تخلو من التّوتّر والصّراع[1].

- 4 -

سطرة الكينونة المتلفّظة

لذلك نجد أنّ الكائن المتلفّظ، في ملفوظ هذا المقام - وقد تخلّى عن وظيفة الانفتاح على عالم التلفّظ، فلم يبق أمامه من هدفٍ يسعى إلى تحقيقه، خلال فعل التلفّظ سوى تمركزه حول ذاته، ولم يبق له من دورٍ يؤدّيه سوى

---

(1) ينظر: الذّات الشّاعرة: 223، 224.

أسطرة وجوده الفرديّ المفرد هو ذاته. ففي قول أدونيس[1]:

بعد نار الطّواف،
بعد رحيقِ الجرحِ والحلم في سرير القِطافِ
سطعتْ شهوةُ العلوّ، تسلّقتُ حنيني، ونارَه، ورحلنا
عن بلادٍ نزّازةٍ طُحلبيّة
في بساط الخليقة الشّفّافِ
وأنا اليوم نكهةٌ كوكبيّة
أتمرْأى، وأصهرُ الدّهرَ مرآةَ انخطافٍ لوجهيَ العرّافِ
للنّهار المسنون، كالقلب، للفتح
لسحر الأبعاد والأطراف.

ـ يأتي أوّلاً: فعلُ «سطوعِ شهوةِ علوّ» الأنا المتلفّظة المتعالية، ليشير إلى طبيعة محرق الوجود في العالم الممكن، وأنّه ـ فضلاً عن كونه نتاجاً طبيعيّاً لاكتمال كلّ وجودٍ للذّات ـ محرقٌ ذاتيٌّ، لا موضوعيٌّ، فرديٌّ، لا جمعيٌّ، داخليٌّ، لا خارجيٌّ؛ يمثّل استجابة الذّات المتلفّظة لإغراء الوجود، لا خوفها من ضياع الوجود، أي أنّ الذّات تستجيب خلاله لإغراء الوجود (الخاص) في الممكن، ولا تندفع منه لإنقاذ وجودها في الممكن.

ـ ثمّ يأتي ثانياً: فعلا: «التّسلّق» و«الرّحيل» الماضيين في ملفوظ العبارة: «تسلّقتُ حنيني ونارَه» و«رحلنا عن بلادٍ...» ليشيرا إلى طبيعة تحوّل الذّات نحو الوجود، وأنّه تحوّلٌ ينهض من مفارقة الوجود الواقعيّ العام «بلادٍ نزّازةٍ طحلبيّةٍ» للاتصال بـ «الوجود الخياليّ الخاصّ» (حنيني، ناره، في بساط الخليقة الشفّاف) فهو تحوّل من أفق الانفصام عن عالم الوجود التّام والمكتمل، للتّماهي بمحرق الوجود البكر المنفتح.

(1) مرآة الطّواف 2 ج2/ 196.

- ثمّ يأتي ثالثاً: فعلا: «التّمرئيّ» و«الصّهر» المضارعين ليشيرا إلى طبيعة الوظيفة التي تقوم بها الذّات المتعالية في العالم الممكن:

- وأنها: أوّلاً: وظيفةٌ مركّبةٌ؛ لأنّ الكائن المتلفّظ الرّائيّ يمارس خلالها - في آنٍ معاً - عمليّتي: الكشف والخلق؛ الكشف - بالتّمرئيّ - عن وجوده، والخلق - بصهر الدّهر - لعالم وجوده، أي أنها تقوم بعمليّتين في عمليّةٍ واحدةٍ مركّبةٍ، هي عمليّة الوجود في الممكن ذاتها. وقد جاء وصف هذه العمليّة واضحاً في قول أدونيس(1):

....

يبسط راحةَ يدِه

يجلوها مرآةً يحدّق فيها

يسألُ نفسَه:

من أنتَ أيّها السّيد؟

من يقول لأدونيس من هو؟

حيث يمثّل الفعلان: «يبسط» و«يجلو» عمليّة الخلق؛ خلق عالم الوجود، في حين يمثّل فعلا: «التحديق» في العالم المخلوق (مرآة يده المجلوة) والسّؤال عن الوجود، عمليّة الكشف عن الوجود. ومعلوم أنّ العمليّتين إنّما تتمّان متزامنتين، حيث لحظة الخلق (بسط راحة اليد وجلوها) هي لحظة الكشف (التّحديق فيها، والسّؤال عن الوجود الذّاتي من خلالها) ولحظة الكشف هي لحظة الخلق، ومترتّبةً عليها.

- وأنها ثانياً: وظيفةٌ منفتحةٌ زمانياً، منغلقةٌ مكانياً؛ بمعنى أنّ الكائن المتعالي الرّائي - وإنْ خضع في ممارسته لعمليّة الوجود هذه لمبدأ الصّيرورة

---

(1) «مفرد بصيغة الجمع» ج2 ص708.

والتّحوّل الدائم في الزّمن، فإنه، مع ذلك، قد ظلّ أسير عالم محدّد ومتجانس، هو عالم الرّؤية الجاهزة لهذه الحالة من حالات الوجود الرّمزيّ.

يؤكّد هذ أنّه ـ على مستوى علاقته بالزّمن ـ قد ظلّ «يتمرأى» و«يصهر» و«يبسط» و«يحدّق» هكذا بصيغة المضارع الدّالة على استمرار الحدث وتجدّده، ولكنّه ـ على مستوى علاقته بالعالم ـ لم يتجاوز راحة يده، أو حدود عالم هو من صنعه.

وهذا يعني أنّ تحوّل الكائن المتلفّظ، في تجربة التلفّظ الرّمزيّ (الحداثويّ) هذه قد ظلّ يتحقّق ـ بشكل عام ـ في إطار عالم محدّدةٍ هويّته، معلومةٍ قسماتُه وملامحه، متآلفةٍ عناصره ومكوناته، هو حقاً «المعلوم» من «فكر الوجود الجاهز[1]» وما يعادله من العالم المعيش.

لنكون بهذا، أمام وظيفةٍ ديناميّةٍ، ولا ديناميّةٍ، في آنٍ؛ ديناميّةٍ أي متحرّكة أفقياً باتجاه الزّمن المستقبل، ولكنّها لا ديناميّة، أي متجمّدة راسياً في المكان (المحدود والمحدّد)، بمعنى أنها وظيفة متطوّرة تطوّراً أفقياً، حيث انفتاحها على الزّمن، ولكنها جامدة رأسياً، حيث انغلاقها عن العالم المحدّد. وهذا يعني أنّ تطوّرها كميّ، لا كيفيّ.

ـ **وأنها ثالثاً: وظيفةٌ غايتها أسطرة الوجود، لا إنقاذ الوجود:**

وقد تجلّى هذا في ملفوظ خطاب التّعالي الشّعري ـ بخاصّة عند أدونيس ـ على مستويات متعدّدةٍ أبرزها:

1. مستوى الوجود الذي يكشف عنه ملفوظ خطاب التّعالي:

وقد بدا أنّه وجود الذّات المتلفّظة أوّلاً، وأنّه وجودها المتعالي أو المطلق ثانياً، وهو وجود مطلق؛ لأنّه لم يحدّد بنوع، ولم يقيّد بغاية، فنوعه هو

---

(1) لمن أراد معرفة المزيد عن هذه النقطة، يمكن العودة إلى كتابنا: الذّات الشّاعرة في شعر الحداثة العربيّة، الباب الأوّل، الفصل الثاني: الانفصام عن العالم، ص75، وما بعدها.

مجموع إمكاناته، وغايته في ذاته، أو في عمليّة الكشف الدّائم عن تلك الإمكانات، وليست شيئاً خارج ذاته، أو خارج عمليّة الكشف ذاتها.

ومن هنا، فقد بدا هذا الوجود، من حيث هو - من ناحية - نوع من «التكشّف الذّاتي» أو «التّمظهر» في عالم التلفّظ الشّعري، حيث الموجود المتلفّظ (الشّاعر) لا يكشف عن وجوده المفقود أو الغائب، وإنّما «يتكشّف» في عالم تلفّظاته، أو «يتمرأى» و«يحدّق» - هكذا بشكل مطلق - في «مرآةٍ» هي مرآته، أو بالأصح «مرآة» إمكاناته اللغويّة والإبداعيّة.

يؤكّد هذا أنّ الأفعال الطّاغية، في ملفوظ خطاب التّعالي عند أدونيس، هي أفعال تمثّل، في جملتها «ظهورات» الكائن المتعالي في تجربة التلفّظ، بمعنى أنّها أفعال لا يقصد من ورائها إلى تحقيق أي غاية أخرى خارجة عن وجودها سوى غاية الوجود الذي يتحقّق للكائن المتعالي المتلفّظ خلال تحقّقها.

يؤكّد هذا - على مستوى آخر - أنّ وجود الكائن المتعالي قد استحال - انطلاقاً من هذه الرّؤية - فراراً مستمراً صوب إمكاناته، أو على حدّ تعبير أدونيس[1]:

سلاماً أيها الطّفل

يركض النّهر وراء مائه ولا يمسك به

يبحث الغصن عن ظلّه ولا يراه

....

ركضاً دائباً وراء ممكن ليس شيئاً سوى وجوده الذي يفلت منه بصورة مستمرّة، ولا يستطيع اللّحاق به، ليس هذا فحسب، بل لقد ارتدّ الكائن المتعالي نفسه كائناً يستمدّ كينونته من صيرورته التلفّظيّة، أو من ركضه الدّائب وراء إمكاناته الإبداعيّة.

---

(1) مفرد بصيغة الجمع ج2، ص663.

لنكون بهذا أمام وظيفة متعالية (خارقة) في تجربة التلفّظ الكتابيّ تخلق وجود الكائن الكاتب المتعاليّ، كما تخلق إمكانات كينونته سواءً بسواءٍ.

2. على مستوى العالم الذي تخلقه:

وقد بدا أنّ هذه الوظيفة (وظيفة الوجود في تجربة التلفّظ الكتابيّ) لا تقف عند حد إيجاد «عالم الوجود» أو «إمكاناته» بل تتعدّاه إلى إيجاد «محرق الوجود» أو باعث الوجود في العالم.

وإذا أخذ التّعبير عن فاعليّة الإيجاد الأولى، في ملفوظ أدونيس[1]:

يُصَيِّرُ الحياةَ زبداً ويغوص فيه

يحوّلُ الغدَ إلى طريدةٍ ويعدو يائساً وراءها...

شكلَ «تحويلِ الوجود» الواقعيّ (الحياة) إلى موجود ممكن في «الخيال» (زبداً يغوص فيه) وتحويل الممكن (الغد) إلى واقع في المعيش أو اليوميّ (طريدة يعدو يائساً وراءها) - فإنّ فاعليّة «الإيجاد» الثّانية، قد أخذ التّعبير عنها شكلَ «ابتكار المباهج وأشياء اللّذة» كما في قول أدونيس أيضاً[2]:

لا أكتبُ

أبتكرُ المباهجَ وأشياءَ اللّذةِ.

و«محو - اكتشاف الشّهوة» في ملفوظ متكرّر له أيضاً[3].

3. على مستوى العالم الذي تفجّره سعياً إلى تجاوزه:

فقد بقيت وظيفة الوجود، في تجربة التلفّظ الكتابيّ عند أدونيس أيضاً، بشكل عام، تستهدف سلطة المرجع، سواءً منه مرجع الوجود التلفّظي الخاص، أم مرجع الوجود بعامّة، حيث لم يبق مرجع الوجود التلفّظي/

---

(1) مزمور ج1، 251.
(2) «مفرد بصيغة الجمع» ج2، ص 715.
(3) ينظر مثلاً: مفرد بصيغة الجمع ج2، 610، 614، 616.

الكتابيّ سابقاً على عمليّة التلفّظ الكتابيّ نفسها، ولا منفصلاً عن صيرورتها[1] بل غدا كامناً في عمليّة الوجود/التلفّظي ذاتها، ومنبثقاً عنها، ولم يبق كذلك مرجع الوجود الإنسانيّ بعامة، سابقاً عن وجود الكائن المتلفّظ، ولا منفصلاً عن حركة وجوده التلفّظيّ، بل أصبح كامناً فيه، ومنبثقاً عنه.

وعلى صعيد المرجعيّة الأولى؛ مرجعيّة الوجود التلفّظيّ، يكفي القول: إنّ الكائن المتلفّظ (أدونيس) قد ظلّ ينظر إلى لحظة وجوده التلفّظي على أنها لحظة قطيعة تامّة ومطلقة مع كلّ وجودٍ سابقٍ على وجوده الآنيّ، أي المتحقّق الآن ـ هنا في لحظة التلفّظ الكتابيّ، وعلى أنها لحظة خروج وتمرّد مطلق على كلّ سلطةٍ مرجعيّةٍ أخرى، بما في ذلك «سلطة الوعي»، حيث الكائن المتلفّظ (أدونيس الشّاعر) في لحظة التلفّظ الكتابيّ هذه، لا يكتب ـ كما يقول أدونيس[2] ـ وإنما يهذي بحاله وشأنه، إنّه يقول ما يغلب عليه، ما يجذبه إليه جسده «ينسى ذكرياته، فلا خير ولا شرّ (في هذه اللّحظة)، لا شيء غير حركات صعبة، سهلة، بطيئة سريعة، حركات تشعّ من أعضائه المتلفّظة» إنّه يغيب، يضيع في نسيج خلاياه، في الهاجس «لأنّه أراد لحدسه أن يكون» مطلقاً بكراً «ولتجربته التلفظيّة أن تكون بدئيّةً».

أمّا على صعيد المرجعيّة الثّانية؛ مرجعيّة الوجود بعامّة، فقد بدا من تناولنا علاقة الذّات المتلفّظة بعالم التلفّظ الكتابيّ، في ملفوظ أدونيس بعامة[3] أنّ الكائن المتلفّظ قد ظلّ يواجه «مرجعيّة الآخر» ممثّلاً في الجماعة أو ««الأمة» بإعلانه رفضه والتمرّد عليه أوّلاً، ثمّ الإنفصام عن عالمه، والقطيعة النهائيّة معه ثانياً. هذا فيما يتعلّق بالآخر إنساناً، أو واقعاً إنسانياً تحياه الجماعة التي ينتمي إليها الكائن المتلفّظ الفرد، أو هكذا يفترض.

---

(1) والحقيقة أن لها مرجعاً محدداً، هو ما وصفناه في كتابنا الذات الشاعرة بـ«فكر الوجود أو فلسفة الوجود» التي ظل أدونيس، ومن حذا حذوه من شعراء الحداثة، ينطلق منه، ويعود إليه ينظر: الذات الشاعرة: الفصل الثاني: ص75ومابعدها.

(2) مفرد بصيغة الجمع: ج2، ص714.

(3) ينظر: الذّات الشاعرة: 113.

أمّا الآخر تاريخاً أو حضارةً تجسّد حضور الجماعة، فقد بدا ـ هو الآخر ـ أحد الأهداف الأماميّة لتفجير (تجاوز) الكائن المتعالي في تجربة التلفّظ هذه.

على أنّ «الآخر» الذي ما انفكّ الكائن المتلفّظ يستهدف بالنّقض والتقويض «مرجعيّته» قد بدا من حيث هو، فضلاً عن ذلك، الموروث الدّيني للجماعة، أو بالأحرى «مسلّماتها الدّينيّة المقدّسة» هذه المسلّمات التي ما انفكّ الكائن الكاتب (الشّاعر) يفجّرها، أو بالاحرى يحاول نقضها وتقويضها، خلال فعل الكتابة الشعريّة، انطلاقاً من «بؤرتها» جميعاً، والمتعلّقة بـ «الوجود الإلهيّ» هذا الوجود الذي أخذ الكائن الكاتب ينتهك قدسيّته، ويرفض مرجعيّته، بجعله في تجربة التلفّظ الكتابيّ:

ـ وجوداً لسلطةٍ قمعيّةٍ متعاليةٍ، عليه أن يتجاوزها، وأن يختار لوجوده عالماً بديلاً عن عالمها.

ويتجلّى هذا من اختيار أدونيس[1]:

ماذا؟ إذن ليس لك اختيارْ

غير طريق النّارْ

غير جحيم الرّفضْ

حين تكون الأرضْ

مقصلةً خرساء أو إلهْ

ـ ووجوداً لموجودٍ قمعيّ، لا وجود له إلا في وعي الموجود الخاضع لقمعه، أمّا في واقع الحياة الإنسانيّة، فلا وجود حقيقيّ له.

ـ ووجوداً، من ثمّ، لموجودٍ «ينخطف برحيل أدونيس»[2] و«يتمزّق في

---

(1) «ليس لك اختيار» ج1، 352.
(2) «هذا هو اسمي» ج2، 285.

خطواته»[1] انخطافاً وتمزّقاً يحيلانه وجوداً خارقاً لموجود حقيقيّ هو الموجو
الكاتب المتعالي ذاته، لا لموجود وهميّ هو الموجود «الميتافيزيقيّ» المتعالي،
وجوداً للموجود الذي «يخطف» و«يمزّق» لا للموجود الذي «ينخطف»
و«يتمزّق»، إنه وجود لموجود هو «أدونيس الإنسان ـ الإله» أو «الإله ـ
الإنسان».

لنكون بهذا أمام وظيفة مطلقة؛ لأنها ـ من ناحية ـ تمارس نقض مرجعية الوجود الإنسانيّ، بما في ذلك مرجعيّة «الوحي» و«المقدّس الإلهيّ». ولأنها، من ناحية ثانية، تحيل هذه المرجعيّة المقدّسة، إلى الموجود الإنسانيّ المتعالي ذاته، وليس إلى قوّة أخرى خارجة عنه.

4. مستوى الوجود الذي تحقّقه، أو تفضي إليه: وقد حقّقت وظيفة الوجود في عالم الكتابة الشّعرية للموجود الكاتب المتعالي (المتمرّد) ـ كما بدا آنفا ـ وجوداً متعالياً (خارقاً) حلّ خلاله محلّ وجود المتعالي (المقدّس) وقام بدور مناقض، بل مناهض لدوره، حيث يغدو أدونيس، في ملفوظه[2]:

. . . .

وأنا ذلك الإلهُ ـ

الإلهُ الذي سيبارك أرضَ الجريمةْ.

إنني خائن أبيع حياتي

للطّريق الرجيمةْ،

إنني سيّد الخيانةْ.

«إلهاً» من جهة، ولكنّه، من جهة أخرى، «الإله» الخارج على منطق «الألوهيّة» كسلطة مرجعيّة لـ «ألوهيّتِهِ» أو من حيث هي «أُلُوهَةٌ» له تستند إلى نظام، أو تهدف إلى تحقيق غاية خارجة عن غاية الوجود ذاتها. حيث

---

(1) «الإلة الميت» ج1، 328.

(2) «الخيانة» ج1، 334.

«ألوهيّته» التي ما انفكّ يسعى إلى ترسيخها في خطابه الحداثويّ، بلا مرجع، أو هو مرجعها، لأنها عنه تنبثق، لا عن سواه، وفي وجوده التلفّظيّ الكتابيّ تتأسّس، لا خارج وجوده التلفّظيّ، بل في وجوده التلفّظيّ القائم على نقض كلّ مرجعيّة، والمتجاوزة كلّ غاية سوى غاية الوجود ذاتها.

ليكون الكائن المتلفّظ في ملفوظ خطاب التّعالي الأدونيسيّ هذا، قد أحلّ نفسه محلّ المتعالي المقدّس، ووضع وجوده المتعالي موضع وجوده، ولكن ليمارس فاعليّةً مزدوجةً، أخذ يهدم خلالها ليبني؛ ويتجاوز لـ «يُؤَلِّهِن»؛ يهدمُ وجودَ المتعالي المقدّس، ليبني وجودَه المدنّس، ويتجاوز «الإلهيّ» لـ «يُؤَلْهِنَ» البشريّ.

يؤكّد هذا، من جهة ثانية، أنّ الكائن المتلفّظ قد ظلّ يحتلّ - إنْ بالوصف المباشر، أو بالإسناد الخارق - موقع «المتعالي الإلهيّ» ولكن ليمارس البشريّ «الطبيعيّ» كالجنس مثلاً، كما يوحي بذلك قول أدونيس[1]:

. . . .

إنّ لي موعداً مع الكاهنات

في سرير الإله القديمْ

أو البشريّ المنحرف عن السّوائيّة البشريّة، كما أوحى بذلك ملفوظه السّابق، حيث هو (أدونيس) «إله» ولكنه خائنٌ يبيع حياته للطّريق الرّجيمة» و«مجرم سيبارك أرض الجريمة».

وكما يوحي بذلك أيضاً ملفوظ قاسم حدّاد[2]:

. . . .

والرّب في التّيه يهيئُ هودَجَه ويقايضُ الجندَ بأسرارِ

الجنّةِ والنّارِ

---

(1) «أورفيوس» ج1، 298.

(2) «الباب» يمشي مخفوراً بالوعول، ص 13.

أو ليمارس الخارق ولكن «المنزاح» عن «الخارق الإلهيّ» كما في ملفوظ حدّاد أيضاً[1]:

يا سيّدَ الهتكِ

أزرعُ الطينَ بالكاف والنّون

واهتف لكلّ النّهايات تبدأ.

وقوله أيضاً[2]:

....

أتداخلُ في أنوثةِ اللّغة. أقول لمخلوقاتي: كوني،

فأرى أكواخاً.

لنكون بهذا، أمام وظيفة تلفظيّة كتابيّة متعالية (خارقة)؛ لأنّها ـ ما فتئت ـ تهدم وجود المتعالي المقدّس» لتبني وجود المتعالي المدنّس، وتتجاوز الوجود الإلهيّ، لتُؤَلِّهِنَ الوجود البشريّ.

وعند هذا يمكن القول: إنّ الكائن المتلفّظ في ملفوظ خطاب التّعالي الشّعري، بخاصّة عند أدونيس ومن حذا حذوه من شعراء الحداثة، قد ظلّ ينظر إلى ذاته، على أنها ذاتٌ متعاليةٌ (مطلقةٌ)، أي مكتفيةٌ بذاتها، خالقةٌ لوجودها، وإلى وجوده، على أنّه ـ لكونه نتاج ذاته المطلقة ـ وجودٌ مطلقٌ كذلك؛ لأنّه:

أوّلاً: مطلقٌ من «سؤال العليّةِ» حيث علّته في ذاته، أو في «الكيفيّة» التي بها يتحقّق، لا في «العلّة» التي لأجلها يتحقّق. لذلك فلا عليه إن هو

---

(1) نفسه: 21.

(2) نفسه: 86.

إخذ - خلال فعل التلفّظ الكتابيّ - شكل «التّمظهر» العاديّ من بين أشكال تحققه الأخرى.

ثانياً: مطلقٌ من «قيد الضّرورة» حيث الذّات الموجودة هي «بؤرة» العالم المطلق؛ تخلق الحريّة والضّرورة على السّواء، فهي، كما تخلق وجودها وعالم وجودها، تخلق كذلك «ضرورة» وجودها، سواء بسواء، دون فرق.

ثالثاً: مطلقٌ من «سلطة المرجعيّةِ» حيث مرجعيّته في الذّات الحرّة حريّة مطلقة، وليس في قوّة خارجها.

- 5 -

وهذا يقتضي أنّ من أخصّ خصائص ملفوظ مقام/خطاب التّعالي، فضلاً عمّا سبق:

3. 1. أنّه يجسّد حضورَ المتلفّظ المتعالي فقط، بوصفه: الواحد، لا المتعدّد، المؤتلف، لا المختلف، المتطابق، لا المتناقض، الكامل أو المكتمل، لا النّاقص؛ غير المكتمل.

وهذا يقتضي أنّه يجسّد تطابق الوعي المتلفّظ مع إمكاناته في التلفّظ تطابقاً كاملاً داخل ملفوظاته. وهذا ما يجسّده - حسب اعتقادنا - ملفوظ الخطاب الشّعري (الرّومانسيّ) الذي يتحقّق فيه الوعي مع موضوعه تحقّقاً كاملاً داخل لغته، ويكون محايثاً لتلك اللّغة بكليّته، ومعبّراً عن نفسه من خلالها مباشرةً وتلقائيّاً، دون قيود ولا مسافات.

لذلك كان على الكائن المتلفّظ المتعالي (بوصفه الشّاعر عند باختين) أن يمتلك لغته امتلاكاً تامّاً، وشخصيّاً، وأن يتحمّل مسؤوليّته عن جميع مظاهرها، وأن يخضع تلك المظاهر اللغويّة لمقاصده الخاصّة. فلا تبقى هناك مسافةٌ بينه وبين ألفاظه، إنّ عليه أن ينطلق من لغته بوصفها كلاًّ قصديّاً

وحيداً، ما يحتّم عليه تخليص الألفاظ والأشكال من محمولاتها السّابقة[1]. عليه أن يطهّر في نهر تلفّظه الجاري الآن ـ هنا كلَّ ملفوظٍ سابقٍ، لينسى حياته السّابقة داخل سياقات/ تلفّظات الآخرين، ما يحتّم على اللّغة، أن تتذكّر فقط، حياتها الخاصّة في إطار ملفوظه الجديد[2].

لذلك نجد من أخصّ خصائص ملفوظ مقام/ خطاب التّعالي هذا، فضلاً عمّا سبق:

3. 2. أنّه يجسّد تعالي المعنى دوماً، حيث يتمّ النّظر إلى المعنى، في إطار هذا الملفوظ، بوصفه جوهراً، أو بوصفه ماهيةً تتطابق فيها الذّات مع الموضوع، أو بوصفه كينونةً تقوم بذاتها، قبل عمليّة النّطق، أو الكتابة، إنّه (المعنى) عبارة عن «جوهرة» أو «لؤلؤة» جاهزة تنتظر من يعثر عليها، ويفرغها في قالب ملفوظيّ دالّ. وهذا يقتضي أنّه كيانٌ موجودٌ، وجودُه فعليٌّ؛ ناجزٌ كاملٌ ومكتملٌ[3].

ومن هنا فإنّ من شأن هذه النّظرة التي تعطي الأوليّة للمدلول على الدّال، أنها إنّما تنهض، على أساس اختزال الدّال، وإقصائه لمصلحة المدلول، تماماً كما يقصى الجسد لمصلحة النّفس، أو العقل أو الرّوح.

على أنّ ثمّة علاقةً وطيدةً بين هذين الضّربين من الإقصاء؛ فكلاهما يرتبط بإقصاء الذّات لمصلحة الموضوع، وينتج عنه، أي أنّ كليهما ناتجٌ عن فلسفة الذّاتيّة، ونعني بذلك نظرة معيّنة للموجود والذّات وللحقيقة وللمعنى؛ قوامها الحضور والتمثّل، والقصد والعَنْيُ والبداهة والمباشرة، وبمقتضى هذه

(1) ينظر: الخطاب الروائي، تر: محمد برادة، دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط، ط ثانية، 1997م: 58.

(2) نفسه.

(3) علي حرب: لعبة المعنى. فصول في نقد الإنسان، المركز الثقافي العربي، ط1، 1991م: 186.

النظرة، ثمّة ذات متعالية تحضر لذاتها، وتستحضر الشّيء، في الوقت نفسه، وإذا كان ثمّة تمثّلٌ لذاتها، فهو أيضاً تمثّلٌ للموضوع، أو هو بالأحرى، لا ينفكّ عن تمثّل الموضوع؛ باعتبار أنّ الوعي، هو وعيٌ بشيءٍ ما، وفقاً لهوسرل، فإنّ حضور الذّات، أي مثولها لذاتها، وهو في فلسفة الذّات والتّعالي الأصل، في تمثّل الشّيء واستحضاره، لأنّ الذّات هي ما يتساوى بنفسه، ويمثّل لذاته، ويتيقّن من مماهاته لذاته ومثولها، أي يدرك ذاته، في تمام تطابقها وحضورها، لذلك فليس حضور الذّات فعلاً موازياً - ومن باب أولى ألاّ يكون ناتجاً - عن حضور الشّيء أو الوعي به، وإنّما هو فعلٌ مؤسّسٌ لكلّ تمثّلٍ، ومبدأٌ أقصى لكلّ معنى.

وهنا تنتصب الذّات التي تحضر لذاتها، وتفكّر بذاتها، وتعنى لذاتها، بوصفها الحامل الذي يزود الشّيء بحمولته المفهوميّة، والمرجع الذي يمنحه بُعدَه الدّلالي. ومعنى كون الذّات مؤسّساً ومرجعاً، أنّ الشّيء لا يوجد، إلا بالنّسبة إلى الذّات، أي على نسبة ما يعطى للذّات ويحضر لها، إذ هو لا يوجد بذاته، بل يوجد لغيره؛ بوصفه موضوعاً للتّمثّل والحمل، أو للقصد والعني، وبذلك يختزل الموجود في ملفوظ خطاب التّعالي، إلى مجرّد وجودٍ ماهويٍّ (ذهنيٍّ)، أو إلى مجرّد بُعدٍ دلاليٍّ، ويمسي علامةً من علامات الذّات المتعالية أو المركزيّة، وأثراً من آثارها[1].

ومن هنا فالقول بسيادة المعنى وأوليّته، هو الوجه الآخر، للقول بتعالي الذّات وسيادتها ومركزيّتها. وهذا يقتضي أنّ نظرةً كهذه، تقوم على إقصاء الوجود لمصلحة الذّات التي لا تنفكّ تحضر، وتستحضر وتعني وتدلّ، هي تعبير عن مركزيّة الإنسان، أي عن نزوعه الأناسيّ، وعشقه لذاته، ما يفضي إلى «نسيان الوجود» على حدّ تعبير هيدجر[2] نسياناً يتمثّل في إحلال الماهية محلَّ الشّيء، والمدلولَ محلَّ الدّال، والمعنى محلَّ العلامة، والعرض محلَّ

(1) نفسه: 188.
(2) نفسه: 189.

الجوهر، والذّاتي مكانَ المختلف (الموضوعي)... ذلك حيث تشتغل الأسماء كحدود وماهيات وهويّات. ولذا فإنّ مثل هذه الظّواهر، تعدُّ وهماً من أوهام الذّات؛ وهم امتلاك العالم، والقبض على أشيائه.

فالإنسان إذ يتمثّل الأشياء، وينطق بها، ويسمّيها، يعتقد أنّه يمكنه السّيطرة عليها وامتلاكها. غير أنّه لا يملك، في الحقيقة، إلاّ مفاهيمه الخاصّة عنها، ولا يشهد إلاّ ذاته (الفاهمة)، ولا يتيقن إلاّ من نفسه، ولا يدلّ إلاّ على رغباته وأهوائه، بدليل أنّ الأشياء، تفلت منه، على الدّوام، وأنّ لغته تفجّر وتتشظّى باستمرار، وأنّه فيما يتعدّى الجوهر والماهية والقصد، يكتشف العرض والمغايرة واللاّوعي، ولهذا فهو يشعر دوماً وأبداً بالحاجة إلى «لأمِ المعنى».

أمّا المعنى فيبقى، في هذا المنظور، ماهيةً مستقلاً بذاته عن بنية اللّغة، وعن نسق الدّلالة، إنّه موجود قبل وجوده، أي قبل اختلافه، وقبل العلامة التي تعني وتدلّ عليه، وبمعزل عن النّسق الذي يتشكّل فيه أو من خلاله[1].

ـ 6 ـ

لذلك نجد من سمات ملفوظ مقام التّعالي هذا ـ كما سبقت الإشارة:

3. 3. أنّه يجسّد تعالي الكينونة المتلفّظة على عوالم ملفوظاتها، بحيث تنتصب، أو تنصّب ذاتها مرجعاً وحيداً للمعنى والدّلالة، ومصدراً للمعرفة والفعل، ولا تعود الذّات المتلفّظة تقرأ المعاني في الأشياء ذاتها، بصورةٍ مباشرةٍ، وعلى نحو عيانيٍّ وبدهيٍّ، وإنّما تتأوّل المعنى على نحو يجسّد حضورها المتعالي.

على أنّ ما يؤكّد تعالي الكينونة المتلفّظة على عالم ملفوظاتها، متضمّناً

---

(1) نفسه: 192.

تعاليها على عالم ما تتلفّظ عنه، وبه، وفيه، وله، وإليه، قولُ أدونيس في المقطع الآتي[1]:

«أنا بيت الضّوء الذي لا يُضَاء:

قلقي شُعْلةٌ على جبل التّيه

وحبّي منارةٌ خضراء».

وقوله أيضاً[2]:

أنتم وسخٌ على زجاج نوافذي، ويجب أن أمحوكم، أنا الصّباح

الآتي، والخريطة التي ترسم نفسَها....»

وقوله أيضاً[3]:

أُهيّجُ الضّباعَ فيكم، وأُهيّج الآلهةَ، أزرعُ فيكم الفتنة

وأرضع الحمى، ثمّ أعلّمكم أن تسيروا بلا دليل، إنّني قطبٌ

في استواءاتكم وربيعٌ يمشي. إنّني ارتجاجٌ في حناجركم

وفي كلماتكم نزيفٌ مني»

حيث نلاحظ أنّ الذّات المتلفّظة في الملفوظات الشّعرية السّابقة، لم تعد مرتبطةً بالآخر (المتلفّظ عنه وإليه «أنتم») من حيث هو آخر إنسانيّ، أو من حيث إنّه موجودٌ له وجودٌ آخر، يمكن التّفاعل معه، وتحقيق وجودها الفرديّ من خلاله، بل بوصفه معطى من معطيات تجربتها المتعالية، أو مجرّد محيطٍ لمركزيّةِ الذّات المتلفّظةِ، ومن ثمّ، فلم يعد هناك ضرورةٌ، في وعي هذه الذّات المتعالية؛ لأنّ يأتي هذا الآخر/المعطى في شكل آخر إنسانيّ قادر على التّفاعل

---

(1) أوراق في الريح، الأعمال الشعرية الكاملة: 1/112.

(2) نفسه.

(3) نفسه.

والمشاركة في الفعل المحقّق وجود الذّات، لأنّ الأصل في الآخر الإنسانيّ - كما نلاحظ في ملفوظ خطاب الشّاعر - أنّه غائبٌ، أو مغيّبٌ عن عالم الذّات المتلفّظة، أو عن عالم ملفوظاتها بالأحرى، وإذا حضر هذا الآخر إلى عالم هذه الذّات المتعالية، فإنّه لا يحضر إلاّ لكي تمارس الذّات قمعَه واستلابَه، أو نفيَه وتغييبَه عن عالم تلفّظها، ولتجعل منه مجرّدَ معطىً لتجربة التلفّظ الوجوديّ الإبداعيّ الحرّ، من جهة ثانية[1].

وتتجلّى مركزيّة الذّات المتلفّظة وتعاليها في ملفوظات الشّاعر السّابقة، من طبيعة العلاقة التي تنشئها تلك الملفوظات بين الأنا المتلفّظة، والأنتم أوّلاً: فهي علاقة من طرفٍ واحدٍ، هو الذّات المتلفّظة التي بدت فاعلةً، في حين بدا الآخر الجمعيّ (الأنتم موضوع التلفّظ) مفعولاً به، أو إطاراً لفعل الذّات فيه، ثمّ من طبيعة فعل الذّات في تلك العلاقة، فهو فعلٌ خارقٌ؛ لأنّ تأثيره يتجاوز حدود الإنسانيّ الجمعيّ (الأنتم)، ليس فقط إلى الحيوانيّ، أليفاً كان، أم متوحّشاً (الضّباع) بل إلى الإلهيّ الخارق أيضاً (أُهَيّجُ الآلهةَ)، وكأن هذه الذّات تريد أن تقول: إنّ فعلها في الآخر الجمعيّ خارقٌ؛ لأنّه يخرق الخارق نفسه، ويخرق نظام الخرق نفسه.

كما تتجلّى تلك المركزيّة أخيراً، من طبيعة الغاية التي لأجلها أنشئت تلك العلاقة الخارقة، فهي علاقة ظلّت الذّات تهدف من ورائها إلى تحقيق وجودها الخارق ليس إلاّ.

وفي ظلّ هذا الوجود الخارق الذي أنشاته الذّات المتعالية لذاتها، لا يبقى لحضور الآخر (الجمعيّ) من معنى، أو من دورٍ يؤدّيه، في سياق تجربة التلفّظ الأدونيسيّ سوى ما يمكن أن يقوم به هذا الآخر من دورٍ أداتيٍّ، أشبهَ ما يكون بدور المحيط إزاء مركزه، وهو دورٌ سلبيٌّ أحالَ الآخرَ هذا - لعدم قيامه على التّفاعل والجدل، أو المشاركة - محيطاً هشّاً وهامشيّاً ظلّ

(1) ينظر: الذّات الشاعرة، مرجع سابق: 76.

يستمد قوّته، بل وجوده من قوّة مركزه، ليس هذا فحسب، بل غدا وجودُهُ الهامشيّ ذاك، من ثمّ، مهدّداً بالتّجاوز أو عرضةً للتّخطي النّهائيّ له من لدن هذه الذّات المتعالية، وهذا ما حدث فعلاً، في واقع التلفّظ اللاّحق، فالذّات المتلفّظة، في ملفوظ خطاب أدونيس الشّعري عموماً، لم تطق أن تتمادى، في علاقتها بالآخر، إلى أبعد من هذا، إذ سرعان ما تحوّلت عنه الذّات، معلنةً انفصامَها النّهائيَّ عنه، وبراءتها منه، أو قطيعتها النهائيّة معه، وهو إعلانٌ عبّر عنه، بوضوحٍ ومباشرة قوله[1] موجّهاً خطابه إلى الآخر (أنتم):

تتقدّمون كالبرص نحوي، أنا المربوط بترابكم، لكن لا شيء

يجمع

بيننا، وكلّ شيءٍ يفصلنا. فلأحترق وحيداً، ولأعبر بينكم

رمحاً من الضّوء...

فهذا الملفوظ يعبّر عن موقفٍ للذّات المتلفّظة رافضٍ للآخر، وساعٍ إلى تجاوزه، وهو موقفٌ انطلقت فيه الذّات المتلفّظة من رؤيةٍ مزدوجةٍ للوجودِ؛ وجودِهَا الذّاتيّ الذي سعت إلى فرض هيمنته على كلِّ وجودٍ، ووجودِ الآخر الذي برز بوصفه ـ في وعي هذه الذّات ـ عقبةً في طريقها إلى ذلك الوجود، وقد بدا لها (للذّات المتلفّظة) أنّ وجودها، وهو الوجودُ الحقيقيُّ المكتفي بذاته، الخالقُ لغيره، والسّابقُ في الوجود على كلّ وجودٍ آخر، لا يمكن له أن يتكئ على وجودِ السّوى (أو الغير) فضلاً عن أن تتعايش مع وجودٍ للسّوى، يناقض، بل يناهض، من حيث هو وجودٌ زائفٌ، كلّ وجودٍ حقيقيٍّ لها[2].

لذلك فقد أعلنت الذّات المتلفّظة موقفاً نهائياً، ومسوّغاً من الآخر؛ فهي ترفض هذا الآخر لزيفه، وتتجاوز وجوده، لتنطلق في أسطرة وجودها الفرديّ المفرد بعيداً عن ضغطه.

---

(1) مزمور: نفسه: 1/ 356.

(2) الذات الشاعرة: 77، 76.

ولكن كيف؟؟

إنّ تجاوز الذّات المتلفّظة عالم الآخر (الجمعيّ)، من حيث هو كائنٌ أو كيانٌ جمعيٌّ أو جماعيٌّ، لا شخصيّ، يعني نَفْيَهُ عن عالمها، أو بتعبير آخر أدقّ: نَفْيَ نفسِها ـ مكانياً ـ عن عالمه، وهو نفيٌ يقتضي، بالضّرورة، نفياً زمنياً، تتحوّل بموجبه الذّاتُ إلى عالم الحلم، والنّفيان: المكانيّ والزّمانيّ، يقتضيان عالماً بديلاً، تكون الذّات المتلفّظة، قد نفت نفسَها ـ مكانياً وزمنياً ـ إليه، وهذا العالم هو لا شيء سوى عالم الخطاب الشّعري المتكلّم تعالي الذّات الشّاعرة فيه أو خلاله، هذا العالم الذي ما انفكّت الذّات المتكلّمة، تتحوّل عنه وإليه، بحثاً عنه، أو سعياً إليه، في حركة دائمةٍ، ولا نهائيّةٍ[1].

على أنّ من شأن موقف التّعالي الأدونيسيّ هذا، أنّه قد تجلّى، بشكلٍ أكثر وضوحاً، في ملفوظه الآتي[2]:

ينجرحُ

يتّخذُ من جراحه آلاتٍ لحفر الأعماق ويسألُ:

كيف يخرجُ، وليس له خارج جسده إلاّ جسده

فنحن نلاحظ، في هذا الملفوظ، أنّ فعل التحوّل الكينونيّ، أو المحرقيّ المسند إلى الذّات، والمعبّر عنه رمزياً بصيغة المطاوعة «ينجرح» وما بعدها، قد بدا فعلاً:

* آنيّاً عابراً؛ لأنّه وليدُ لحظةٍ زمنيّةٍ، لا لحظة تاريخيّة.

* وسطحيّاً هامشيّاً؛ لأنّه وليد سلطةٍ، لا وليد علاقةٍ.

* وميتافيزيقيّاً متعالياً؛ لأنّ جذوره في الذّات الفرديّة المتعالية على عالم الواقع الاجتماعيّ أو التاريخيّ، لا في الواقع الاجتماعيّ أو التّاريخيّ نفسه،

---

(1) نفسه: 78.

(2) «مفرد بصيغة الجمع»: ج2/ 532.

في الدّاخل، لا في الخارج، في عالم الحريّة الخالص، لا في عالم الحريّة المشوب بالضّرورة.

* ومن ثمّ، بوصفه فعلاً مختلقاً مفتعلاً؛ لأنّ الذّات تهدف من ورائه إلى اكتشاف مجهولٍ، لا إلى تجاوز معلومٍ[1].

ـ 7 ـ

ومن هنا رأينا من سمات ملفوظ خطاب التّعالي ـ فضلاً عما سبق:

4. 1. أنّه يجسّد المفارقة الرّومانسيّة، وهي مفارقةٌ أساسها تسلّط الذّات المتلفّظة على عالم تلفّظاتها عموماً، واستلابها حقَّه في الوجود، حيث الذّات المتلفّظة في ملفوظ هذا المقام/الخطاب، هي صانعةُ المفارَقة، ومراقِبَتها، في آنٍ معاً، ولذلك فضحيّة المفارقة في ملفوظ هذا المقام، ما عادت الذّات المتلفّظة، بل عالم التلفّظ نفسه؛ موضوع السّيطرة والتسّلط أو القمع، بمعنى أنّ المفارقة ـ ونعني بها هنا مفارقة الكشف عن الذّات ـ لم تعد نابعةً من موقفٍ للذّات الضحيّة؛ تفرضه ضرورة علاقتها المباشرة ـ الآن ـ هنا بعالم التلفّظ، بقدر ما هي ناتجةٌ عن موقفٍ للذّات المتلفّظة/المتسلّطة على عالم التلفّظ، يمثّله منطق الرّؤية المحدّدة الجاهزة للعالم، فمن خلال هذه الرّؤية المحدّدة الجاهزة، تفيض المفارقة الرّومانسيّة، ويتجسّد الموقف الغنائيّ من الوجود والعالم.

وقد تجلّى هذا ـ خلال تحليلنا بنية التّخاطب الشّعري عند أدونيس وبعض شعراء الحداثة الآخرين مثل قاسم حدّاد ويوسف الخال[2] ـ من جهة أنّ الكائن المتلفّظ، وقد تعالى ـ بمقتضى وعيه بأيديولوجيا العلوّ الرّمزيّ الجاهز في إمكانيّة التلفّظ الكتابيّ ـ على معضلة الخلاص الكينونيّ في عالم

(1) الذات الشاعرة: 80.
(2) نفسه.

الواقع المأساويّ، وتملّكه شعورٌ عميقٌ بإمكانيّةِ التّحقّق والخلاص، بل بضرورتهما، في عالمٍ بديلٍ ممكنٍ، هو عالم الوجود الخياليّ في (اللّغة)، ليسيطر عليه همٌّ واحدٌ وحيدٌ، من ثمّ، هو همُّ التحقّق والخلاص في ذلك العالم الممكن، انطلاقاً من رؤية الوجود الجاهزة، بمعنى أنّ الكائن المتلفّظ، في ملفوظات خطاب التّعالي - كما عند أدونيس - قد ظلّ يواجه - خلال تجربة التّلفّظ الشّعري عموماً - مشكلةً محدّدةَ الأبعادِ، جاهزةَ الحلولِ، فهو يواجه مشكلةً محدّدةً، بإمكاناتٍ محدّدةٍ، لتصبح النتيجة واحدةٌ محدّدةٌ على الدّوام[1].

وهو أمرٌ من شأنه أنّه قد وسم ملفوظ خطاب الشّاعر من هذا المقام بالأحاديّة التي تشمل: أحاديّة مواقع التلفّظ، وأحاديّة الفاعل المتلفّظ، وأحاديّة الصّوت المتلفّظ، وأحاديّة العالم المتلفّظ فيه، وأحاديّة المعنى والدّلالة، وأحاديّة التّأويل والقراءة.

ويمكننا رؤية هذه السّمة البارزة في ملفوظ (مزمور) أدونيس الآتي[2]:

يقبلُ أعزلَ كالغابةِ، وكالغيم، لا يردّ، وأمسِ حملَ قارّةً

ونقل البحرَ من مكانه

يرسم قفا النّهار، يصنعُ من قدميه نهاراً، ويستعير حذاء

اللّيل، ثمّ ينتظر ما لا يأتي. إنّه فيزياء الأشياء، يعرفها

ويسمّيها بأسماءٍ، لا يبوح بها، إنّه الواقع ونقيضه، الحياة

وغيرها

حيث يصير الحجر بحيرةً، والظلّ مدينةً، يحيا - يحيا ويضلّل

اليأس، ماحياً فسحةَ الأملِ، راقصاً للتّراب كي يتثاءب،

---

(1) نفسه: 251، 250.

(2) فارس الكلمات الغريبة «أغاني مهيار الدّمشقي» الأعمال الكاملة، ج 1، ص 254.

وللشّجر كي ينام.

وها هو يعلن تقاطع الأطراف، ناقشاً على جبين عصرنا

علامة السّحر.

يملأ الحياة، ولا يراه أحدٌ، يصيّر الحياةَ زبداً، ويغوص فيه،

يحوّل الغدَ إلى طريدةٍ، ويعدو يائساً وراءها. محفورة كلماته

في اتّجاه الضّياع الضّياع الضّياع

والحيرة وطنه، لكنه مليء بالعيون.

يرعب وينعش

يرشح فاجعةً، ويفيض سخريةً،

يقشّر الإنسان كالبصلة.

إنه الرّيح، لا ترجع القهقرى، والماء لا يعود إلى منبعه. يخلق

نوعه بدءاً من نفسه ـ لا أسلاف له، وفي خطواته جذوره.

يمشي في الهاوية، وله قامة الرّيح.

فماذا نقرأ في ملفوظات هذا المقطع؟ أو بالأحرى: أين نجد أنفسنا، ونحن نتلقى ملفوظات هذا المزمور؟ في عالم (المتلفِّظ الحقيقيّ) الوجه ـ أدونيس؟ أم في عالم (المتلفِّظ المجازيّ) «القناع ـ مهيار؟ أم في عالميهما معاً، في وقت واحد؟ ومن ثمّ، صوت من هذا الذي يتلفّظ إلينا في ملفوظ هذا المزمور؟ صوت المتلفِّظ الحقيقيّ/ أدونيس (بلحمه وشحمه)؟ أم صوت المتلفِّظ المجازيّ/ مهيار؟ أم صوتهما معاً، وفي وقت واحد؟!

إنّ ما نستطيع الجزم به ـ بادئ ذي بدءٍ ـ أنّنا في ملفوظ هذا المزمور، لا يمكن أن نكون إلا في عالم أيٍّ منهما وحدَهُ، لا في عالميهما معاً، في وقت واحد، وإلاّ أمام صوت أحدهما، لا أمام صوتهما كليهما، بمعنى أنّنا نجد

أنفسنا (كمستقبلين) في ملفوظ هذا المزمور، أمام عالم من شأنه:

ـ أنّه ـ أولاً: مفردٌ لا مركّبٌ؛ أحاديٌّ، لا تعدّديٌّ؛ لأنه من إنتاج «الواحد» لا «المتعدّد»، «السّلطة» لا «العلاقة»؛ سلطة الفاعل الواحد الوحيد (الذي يحيل عليه ضمير الغائب (هو) المهيمن في بنية ملفوظ المقطع) على عالم التلفّظ، لا علاقة الفاعل المتعدّد بمكوّنات ملفوظه، وفي إطاره.

ـ وأنه ـ ثانياً: عالمٌ للفعل المتعالي (النّاجز من طرفٍ واحدٍ) لا للانفعال أو التّفاعل؛ لأنه من إنتاج الفاعل الواحد الوحيد، مجسّداً سلطة علوّه الجاهز على عالم ملفوظاته وقمعه لها، وليس من إنتاج الفاعل المتعدّد، مجسّداً علاقته المتعدّدة أو المفتوحة بعالم التلفّظ، وانفعاله به، ولذلك فإنّنا نُوَاجَهُ ـ في عمليّة التّلقي أوّلَ ما نُوَاجَهُ ـ بالفعل الذي يتصدّر ملفوظ هذا النّص «يقبل أعزل. . .الخ» فاتحاً إيّاه على عالم من شأنه:

ـ أنه ـ ثالثاً: للفعل وللفعل الخارق، لا للفعل العاديّ أو الطّبيعيّ (الواقعيّ أو المنطقيّ)؛ لأنه، في النّهاية، فعلُ الفاعل الخارق (الواحد الأحد) مجسّداً حضورَه الخارق في العالم، أو سلطته الخارقة على العالم، لا فعل الفاعل الواحد ـ المتعدّد» مجسّداً هويّتَه/علاقته العاديّة أو الواقعيّة بالعالم، وفي إطاره.

وقد تجلّى هذا، من جهة أن الفعل الخارق الذي يمثّل جوهرَ هويّة العالم في تجربة التلفّظ الكتابيّ، قد ظلّ يجسّد ـ في التّجربة ـ هويّةَ فاعله المتعالي (الخارق):

أ. حِيْنَاً بالإحالة على قدرته الخارقة:

ـ على «الحضور» وتخطّي العوائق «يقبل أعزل كالغابة، وكالغيم لا يردّ».

ـ وعلى «التغيير والخلق»؛ تغيير مواقع الكائنات الرّمزيّة «نقل البحر» من مكانه، إلى مكان آخر «حمل قارّة» ووضعها في مكان آخر. وخلق الممكن

(النّهار) من الموجود (من قدميه) و«البحر» من الحجر، و«المدينة» من الظلّ، و«الموجود الإنسانيّ» بدءاً من الموجود الخالق نفسه.

ـ وعلى «الصّهر والتّحويل»؛ صهر الأشياء وتحويلها (فيزياء الأشياء) عن طريق معرفتها وتسميتها....، وتحويل الواقع إلى ممكنِ«الحياة إلى زبدٍ يغوص فيه...» والممكن «الغد» إلى عالم للتحقّق أو إلى إمكانيّةٍ للحركة «إلى طريدةٍ ما ينفكّ يلاحقها».

ـ وعلى «الصّيرورة والتجدّد»... «إنه الرّيح لا ترجع القهقرى، والماء لا يعود إلى منبعه».

ـ ثمّ على الفعل في عالم اللاّفعل «السّير في الهاوية».

ب. وحِيناً بالإحالة على وظيفته المتعالية (الخارقة) ممثّلةً في:

ـ ملءِ الحياة (الحياة هكذا بشكل مطلق).

ـ وخلقِ الإنسانِ: إنسانِهِ ـ أولاً بفعله (جذوره في خطواته) وإنسانِ الآخر ـ ثانياً: بفعله الخالق ـ إنسانَه هو (أي بدءاً بنفسه) نموذجاً له.

ج. وحِيناً ثالثاً بالإحالة المباشرة على هويّته المتعالية (الخارقة) التي يبدو خلالها:

ـ كائناً متعالياً (أسطوريّاً) يمتلك هويّة المتعالي (الله) (يفعل في الحياة ولا تدركه أبصار الأحياء، وطبيعة الأسطورة «مليء بالعيون».

ـ كائناً مزدوجَ الكينونةِ؛ فهو ينطوي على الواقع ونقيضه «الحياة ونقيضها». ولذلك فهو، من ثمّ:

ـ مزدوج الأثر في الآخر: يُحدِثُ فيه الأثرَ ونقيضَه «يُرعِبُ ويُنْعِشُ، يرشح فاجعةً، ويفيض سخريةً».

فنحن في تجربة التلفّظ هذه إذن أمام موجودٍ خارقٍ له هويّته الخارقة التي تجسّد ـ هي كذلك ـ مشيئته النّافذة في العالم؛ خلقاً وإعادةَ خلقٍ: خلقاً

على النّحو الذي يشاء.

لما يشاء، كيفما يشاء، وإعادةَ خلقٍ لما يشاء، على النّحو الذي يشاء.

غير أن من شأن هذه المشيئة الخارقة في «الخلق» أو «التّغيير» أنها قد ظلّت مرتبطةً - في عمليّة التّنفيذ - بأداة تحقّقٍ محدّدةٍ هي «اللّغة البكر» (الكلمات المحفورة باتجاه الضّياع...) التي من شأنها أن تسمّي، ولا تصف، أن «تخلق» أو «تغيّر» ولا «تنقل» أو «تعبّر» وبكيفيّة تحقّق واحدة، تعتمد طريقة الحضور الدّائم في الأبديّة؛ بحثاً عن الممكن الهارب دائماً وأبداً، وكشفاً عن هويّته المتحوّلة (يرسم قفا النّهار، ويصنع النّار بقدميه).

لنغدو بهذا أمام رؤيةٍ مركزيّةٍ هيمنت في ملفوظ خطاب الشّاعر أدونيس بخاصّة، أساسها القول بـ «الخلق=التّغيير[1]» بـ «اللّغة، أو من خلال اللّغة+عن طريق الحضور في زمن القول+بحثاً عن الممكن أو كشفاً عن المجهول».

غير أن من شأن هذه الفكرة (الرّؤية) المركزيّة التي هيمنت في ملفوظ خطاب الشّاعر، أنها ظلّت تمثّل، لا «البؤرةَ» التي تمحورت حولها حركةُ الفعلِ؛ فعلِ الموجود المتعالي (الكاتب) في عالم التلفّظ الكتابيّ، بعد أن تحدّدت بمقتضاها هويّة العلاقةِ؛ علاقةِ الموجودِ المتعالي (المتلفّظ) بعالم التلفّظ/الخطاب، فحسب، بل ظلّت تمثّل - في كثيرٍ من الأحيان - موضوعَ الخطاب الشّعريّ نفسه.

وقد تجلّى هذا، ليس فقط على مستوى هذا المقطع (المزمور) الذي انطلقت منه قصيدة «فارس الكلمات الغريبة، أو على مستوى قصائد مهيار

---

(1) والمراد بالخلق هنا، خلق الموجود الفرد وجوده نفسه الذي من شأنه - في منظور الشاعر - أن يفضي بالضرورة إلى تغيير الموجود الإنساني - الآخر الذي يتوجب عليه - بمقتضى هذا الوعي - أن يتمثل موقف الذات الخالقة، وأن يقوم، هو الآخر، بخلق وجود نفسه، على النحو الذي يقدمه له أنموذج الخلق الذي يجسده موقف الذات، ومن هنا تصبح عملية خلق الشاعر لوجوده بمثابة عملية «تغيير» أو «خلق» لوجود الآخر الذي يخلقه الشاعر «بدءاً من نفسه» على حد تعبيره.

القناعيّة، وحسب، بل على مستوى قصائد أدونيس المهياريّة كلّها (وفي أعماله الشعريّة المتضمّنة قناعيّته) بما في ذلك بقيّة مقاطع هذه القصيدة، تلك القصائد التي تأتي - في أحسن حالاتها - بمنزلة «التّفصيل» أو «الشّرح» لما تمّ إجماله أو الإشارة إليه هنا في هذا المقطع.

ومن هنا يمكن إعتبار هذا المقطع بمنزلة الإطار العامّ الذي على ضوئه تحددت طبيعة كلٍّ من العلاقة (علاقة الذّات المتلفّظة بعالم التلفّظ) والحركة (حركة الذّات المتلفّظة في إطار علاقتها المحدّدة مع عالم التلفّظ) في بقية مقاطع هذه القصيدة التي يمثّل هذا المقطع جزءاً منها فقط، بل في كلّ قصائد مهيار القناعيّة.

— 8 —

لذلك يمكن وصف ملفوظ أدونيس في هذا النّص بأنّه يمثّل أنموذجاً لملفوظ خطاب التّعالي الجاهز» (نسق الانسجام) حيث استدعى الكائن الشّاعر دلائله الرّمزيّة، لا بما هي إمكانيّةُ مواجهةٍ مع وضعه الكينونيّ المفتوح على سياق التحوّلات التاريخيّة، بل بما هي إمكانيةُ تعبيرٍ عن وضعه الكينونيّ المستقر أو الجاهز، أي بوصفها ممكناتٍ ضروريّةً للكشف عن هويّةِ وضعه الكينونيّ الجاهز أو المستقر. ولذلك فقد جعل الكائن المتلفّظ، في ملفوظ خطاب هذا الشّاعر، يستخدم رموزَه - في سياق الكشف هذا - بوصفها عناصرَ رمزيّةً قادرةً على استيعاب وضعه الكينونيّ الجاهز لتمثيله، أو للكشف عن ملامح هويّته الجاهزةِ، ما أبقى تلك الدّلائلَ الرّمزيّةَ في حال استجابةٍ دائمةٍ ومستمرّةٍ لمقتضيات استخدامه التّرميزيّ الجاهز لها، أو لمقتضيات تلقّي أسرار علوّهِ الجاهزِ؛ كشفاً عن هويّته الرّمزيّةِ الجاهزةِ. بمعنى أنها بقيت في حال انغلاق دلاليّ على ما يفرضه وعي الكائن المتلفّظ بإمكانيّة وضع علّوهِ، دون ما يفرضه وضع علوّ الكائن المتلفّظ ذاته في سياق معاناته وضع كينونته المتلفّظة. ومن ثمّ، في حال انغلاق دلاليّ على ما يفرضه منطق الرّؤية الجاهزة

لإمكانيّةِ الوضع، لا على ما يمليه منطق الرّؤيا المفتوحة للوضع. وهو انغلاقٌ دلاليٌّ جسّده إئتلافُ العلاقةِ بين ما استدعي لأجله الرّمزُ في تجربة التلفّظ، وما عبّر عنه الرّمزُ في التّجربةِ نفسها، بين ما وضع له الرّمزُ أصلاً، وما دلّ عليه فعلاً، أي بين دلالة الرّمز المباشرة، ودلالته الإيحائيّة، بين الدّلالة الوضعيّةِ أو التّواضعيّةِ للرّمز، ودلالة الرّمز الإيحائيّةِ أو السّياقيّةِ. الأمر الذي يعني انغلاق دلالة الرّمز، بما هو دالٌّ رمزيٌّ على مستويين دلاليّين رمزيّين هما ـ كما أشرنا قبلاً ـ:

أ. مستوى الدّلالة الوضعيّة أو المرجعيّة غير المقصودة.

ب. ومستوى الدّلالة الرّمزيّة أو الإيحائيّة المقصودة.

وقد تجلّى هذا الموقف المتعالي ـ عند أدونيس ـ من خلال عددٍ من الظّواهر اللّغويّة والأسلوبيّة أبرزها[1]:

ـ 8 ـ

بنية الملفوظ الإضافيّ

التي أخذت، في ملفوظ خطاب أدونيس، الأشكال الآتية:

8. 1. إضافة رمزٍ حسيٍّ إلى رمزٍ حسيٍّ، ولها صورتان:

8. 1. 1. إضافة رمزٍ حسيٍّ من حقلٍ إيحائيٍّ إلى رمزٍ حسيٍّ من الحقل الإيحائيّ نفسه.

وتبقى هذه الصّورة من صور الإضافة محصورةً ـ في ملفوظ خطاب التّعالي ـ عند أدونيس ـ في إضافة الرّمز من رموز الإمكان إلى ما يوحي بإمكانيّته الرّمزيّةِ، كإضافة «الشّعلة» ـ شعلة النّار ـ إلى «المسافات» في الإضافة: «شعلة ← المسافات[2]» التي توحي بـ «إمكانيّة الرّحيل بحثاً عن

---

(1) ينظر: الذّات الشّاعرة: 368.

(2) هذا هو اسمي، الأعمال الشعرية: 2/ 270.

الممكن» أو بـ «إمكانيّة التحقّق الكينونيّ في العالم الممكن» أو بـ «إمكانيّة اختراق عالم الضّرورة، بحثاً عن عالم الحريّة الرّمزيّ. وإضافة «النّار» إلى «العين» في الإضافة: «نار ← العين[1]» التي توحي بشهوة العين، أو بـ «شهوة التحقّق الرّؤياويّ» عبر إمكانيّة الرّؤية (العين) ومن ثمّ، بـ «إمكانيّة العُلوّ الرّمزيّ في إمكانيّةِ الرّؤيا، أو في عالم الرّؤيا المفتوح على ← العالم الرّمزيّ للجنس والحانات في الإضافتين: «جمرة ← الجنس» و«جمرة ← الحانات» اللّتين توحيان بإمكانيّة العُلوّ الخياليّ الرّمزيّ في عالم الشّهوة، اللّذة، النّشوة، مفارقة الوعي.

* كما يتمثّل ذلك أيضاً في إضافة «الباب» بوصفه - في ملفوظ الحداثة عموماً - رمز التّداخل في الجسد - إلى ما يمثّل رمزاً لإمكانيّته الرّمزيّةِ، ممثّلا في كلٍّ من: الخيمة والبيت، في الإضافتين: «باب ← الخيمة[2]» و«باب ← البيت[3]» اللّتين توحيان بـ «إمكانيّة التّداخل في الجسد عبر الإمكانيّة الرّمزيّة للباب، أو بإمكانيّة التحوّل إلى عالم الدّاخل الجسديّ المرموز له هنا بـ «الخيمة والبيت» ومن ثمّ، بـ «إمكانيّة العُلوّ أو التّعالي الرّمزيّ في حميميّة عالم الجسد، أي في عالم «الخيمة» أو «البيت» المفتوح بدوره، على «النّار» بما هي بيتٌ للنّار، أي بما هي عالمٌ للشّهوة، أو بما هي مركزٌ للسّقوط في عالم الشّهوة؛ شهوة التّجاوز» في الإضافة «بيت ← النّار[4]» التي توحي بـ «عالم الشّهوة» أو بـ «إمكانيّة العُلوّ أو التّعالي الحميميّ في عالم الشّهوة؛ شهوة الجسد، وهو العالم المفتوح على «التّبغ» بما هي بيتٌ للتّبغ، أي بما هي عالم اللاّوعي، أو بما هي مركزٌ للسّقوط في العالم اللاّواعي، في الإضافة «بيت ← التّبغ»[5] التي توحي بـ «عالم الوعي المفارِق» أو بـ «إمكانيّة الوضع الكينونيّ في العالم

---

(1) قاسم حداد: يمشي مخفوراً بالوعول: 31.
(2) نفسه: 79.
(3) أدونيس، الأعمال: 1/ 500.
(4) حداد «القيامة» ص79.
(5) أدونيس، المداعة، إبداع، ع3، سنة 9، مارس/آذار 1991م: 12.

اللاّواعي».

* ثمّ المفتوح على عالم «الكلام» بما هو بيتٌ للكلام، أي بما هي عالمٌ للإبداع الشّعري المتحوّل، أو بما هي مركزٌ للعُلوّ الحميميّ في عالم الإبداع الشّعريّ المتحوّل في الإضافة «بيت ← الكلام»[1].

* كما نجد الإضافة «باب ← الأفق»[2] التي توحي بـ «إمكانيّة الصّعود الارتقائيّ في عالم الرّؤيا الشّعريّة المفتوحة على الأفق، ومن ثمّ، بـ «إمكانيّة الوضع الكينونيّ في عالم التّجاوز الرّؤياويّ الشّعريّ، أي في عالم «الأفق» المفتوح ← على «العينين» الرّائيتين، أو المحدّد بكونه أفقاً للعينين الرّائيتين، أو للرّؤيا مرموزاً لها بالعينين الرّائيتين في الإضافة «أفق ← العينين»[3] التي توحي بـ «أفق الرّؤيا الشّعريّة المفتوحة» أو بـ «إمكانيّة الوضع الكينونيّ» للكائن الرّائي في عالم الرّؤيا الشّعرية المفتوح على ← «الرّيح» بما هي عالمٌ للرّيح، أو بما هي (الرّيح) مجلىً لإمكانيّة الحركة المتعالية (الخارقة) كحركة الرّيح - في الإضافة «باب ← الرّيح»[4] التي توحي بـ «إمكانيّة التحوّل والصّيرورة في عالم الرّفض والتّجاوز الخالقين، ومن ثمّ، بـ «إمكانيّة الوضع الكونيّ» في عالم الصّيرورة والتّجاوز الخالقين، أو في عالم التّجاوز والرّفض الخالقين، والمفتوح على ← «الرّقص» كعالم للرّقص، أو بما هو مجلىً لإمكانيّة الحركة الحرّة في الإضافة «باب ← الرّقص»[5] التي توحي بـ «إمكانيّة التحوّل» إلى عالم التحقّق الحركيّ الحرّ، أي في عالم الحركة لتحقيق شرط الحركة الحرّة، أي في عالم التّجاوز لتحقيق شرط التّجاوز، أي لتحقيق شرط التّجاوز في ذاته، ولأجل ذاته.

---

(1) نفسه: 11.
(2) حداد: القيامة: 79.
(3) نفسه: 87.
(4) نفسه: 37.
(5) نفسه: 74.

* أمّا فيما يتعلّق بـ «إمكانيّة الماء» - وهو رمز الإمكان الرّؤياويّ الرّئيس في ملفوظ خطاب الحداثة الرّمزيّ - فنجد الإضافة «ماء ← الجسد»[1] التي توحي بـ «ماء الكينونة - الشّهوة - الغريزة» الخالق، أي بإمكانيّة الوجود الجسديّ الخالق.

* والإضافة «ماء ← العيون»[2] التي توحي بـ «ماء الكينونة الشّعرية الخالقة رؤياويّاً، أي بـ «إمكانيّةِ الرّؤيا الشعريّة» المفتوحة على الجسد، والمنفتحة، في الآن نفسه، على العالم الممكن عبر إمكانات الجسد.

* والإضافة «ماء ← اللّيل»[3] التي توحي بـ «ماء الكينونة - الشّهوة» في زمن تحقّق الكينونة - الشّهوة، أي في رحم اللّيل، بوصفه زمناً لتفتّح الكينونة، أو لتحقّق الشّهوة، لتوحي، من ثمّ، بـ «إمكانيّةِ التحقّق الكينونيّ في عالم الغموض الرّؤياويّ.

* والإضافة «مياه ← الأرض»[4] التي توحي بـ «ماء الكينونة - شهوة الإبداع الخالق في أرض اللّغة الشعريّة وعبرها، أي بـ «إمكانيّة الخلق» أو التحقّق الإبداعيّ في اللّغة الشعريّة، أو في عالم إمكانات اللّغة الرّمزيّة؛ تلك الإمكانات المحدّدة في الإضافتين: «أحشاء ← الأرض»[5] و«حوض ← الكلمات»[6] بكونها إمكاناتِ جسدٍ، وإمكاناتِ جسدٍ أنثويٍّ، من جهة، أي إمكانات توحّد، من جهة، وإمكانات توحّد كينونيّ خالقٍ، من جهة ثانية.

* كما نجد - في سياق الإيحاء بـ «إمكانيّة الوضع الكينونيّ للكائن المتلفّظ» في عالم «الماء» - الإضافة «بحيرة ← الأجفان»[7] التي

---

(1) نفسه: يمشي مخفورا بالوعول: 68.
(2) أدونيس: الأعمال: 2/ 180.
(3) نفسه: كتاب الحصار: 203.
(4) حداد: يمشي مخفوراً بالوعول: 77.
(5) أدونيس: الأعمال: 1/ 592.
(6) نفسه: 2/ 568.
(7) نفسه: 2/ 121.

توحي بـ «إمكانيّة العُلُوّ الرّمزيّ الحميميّ في عالم الرّؤيا الممكنة الداخليّ، أي في رحم» اللّجة؛ لجّة العالم اللاّواعي في الحلم.

* والإضافة «بحيرة ← الأغاني»[1] التي توحي بـ «بحيرة الإبداع الغنائيّ» ومن ثمّ، بـ «إمكانيّةِ الولادةِ والتجدّد في عالم الإبداع الغنائيّ» أي في رحم القصائد الغنائيّة.

* والإضافة «سفن ← الحروف الجاريات»[2] التي توحي بـ «إمكانيّة الاحتواء الحميميّ» في عالم اللّغة الشعريّة كصوتٍ موقّعٍ، أو في حميميّةِ اللّغة الشعريّة المغنّاة.

* والإضافة «ضفاف ← اليدين»[3] التي توحي بـ «إمكانيّة الرّحيل الحميميّ» في عالم الجسد، أي في عالم الشّهوة الإبداعيّ أو الرّؤياويّ.

* والإضافة «نهر ← الكلمات»[4] التي توحي بـ «إمكانيّة تجدّد كلمات اللّغة الشعريّة» أو بـ «إمكانيّة تجدّد الإبداع الشّعريّ خلال كلمات الشّاعر المبدع».

* أمّا يتعلّق بـ «إمكانيّةِ الشّجر» أو «الغابات» أو «النّبات» بما هو رمزٌ مركزيٌّ في ملفوظ خطاب الحداثة، بشكلٍ عام، نجد المركّبات الإضافيّة: «أشجار ← الجسد»[5] و«شجر ← الأهداب»[6] و«شجرة ← الحنايا»[7] و«شجر ← النّار»[8] و«غابة ← الحنايا»[9] و«غابة ← الأذرع»[10]

---

(1) نفسه: 2/ 137.
(2) نفسه: 2/ 228.
(3) نفسه: 2/ 15.
(4) نفسه: 2/ 271.
(5) نفسه: 1/ 516.
(6) نفسه: 1/ 280.
(7) نفسه: 1/ 441.
(8) نفسه: 1/ 442.
(9) نفسه: 1/ 445.
(10) نفسه.

و«غابات ← الصّوت»[1] التي تتآزر جميعاً لتوحي بـ «إمكانيّة كَوْنَنَةِ الجسدِ» أو بـ «إمكانيّةِ أسطرةِ إمكاناتِ الجسدِ» أي بتحويل إمكانات الجسد: من إمكاناتٍ عاديّةٍ لجسدٍ عاديٍّ، إلى إمكاناتٍ خارقةٍ لجسدٍ خارقٍ أو أسطوريٍّ، لتحوّل تلك الإمكانات، من ثمّ، من إمكاناتِ عالم رؤيةٍ عاديّةٍ للجسد، إلى إمكانيّاتِ عالم رؤيا كونيّةٍ خارقةٍ للجسد، ومن ثمّ، إلى إمكانيّة عُلُوّ رؤياويٍّ كونيٍّ في «أقاليم الجسد» أي في «طقس ← الماء والنّبات»، أو في رؤيا إمكانات الجسد التي تشمل:

1. أقاليم رؤيا إمكانات جسد الرّائي الحسيّة الظّاهرة أو المرئيّة التي يمليها منطق الرّؤية المباشرة للجسد، بوصفه شكلاً محسّاً، أو إطاراً مرئيّاً من أشكال الوجود. حيث تبدو «أهداب» عين الرّائي مثلاً، وقد غدت أشجاراً (شجرة الأهداب) و«أذرع يديه» وقد أضحت «غابةً» أو «سيقان أشجارٍ كثيفةٍ ومتداخلةٍ في غابةٍ».

2. وأقاليم رؤيا إمكانات جسد الرّائي المعنويّة؛ الباطنيّة أو اللاّمرئيّة التي يحدّدها منطق الجسد، بما هو مفهومٌ لعالم الدّاخل اللاّواعي، أو بما هو رؤيةٌ فكريّةٌ جاهزةٌ لعالم الدّاخلِ البشريّ، حيث يبدو «عالم الحنايا» الباطنيّ، وقد صار «غابةً كثيفةَ الأشجار» أو «لجّةً بحريّةً» مليئةً بـ «الكائنات والنّباتات» (نباتات البحر) ويبدو «زمن الكشف» عن ذلك العالم اللاّواعي، وقد صار زمناً كونيّاً (ليلاً) للتفتّح والإزهار (زنبقات اللّيل).

تؤكّد هذا إمكانيّة «اللّيل» المفتوحة ← هي أيضاً على:

- «الغابات» في الإضافة «ليل ← الغابات»[2] التي توحي بـ «زمن الكشف عن غابات الدّاخل» أو بزمن التّكشّف في غابات العالم اللاّواعي، ومن ثمّ، بـ «إمكانيّة العُلُوّ أو التّعاليّ الحميميّ في رؤيا أقاليم عالم الكينونة الدّاخليّ».

---

(1) نفسه: 2/ 13.
(2) نفسه: 1/ 441.

- والمفتوحة على الجسد، وأغوار عالمه الباطن، في الإضافتين: «عتمات ← الجسد»[1] و«عتمة ← أغواري»[2] اللّتين تؤكّدان تلك الإمكانيّة ذاتها، في سياق الإيحاء بعالم الإمكان ذاته.

أمّا فيما يتعلّق بـ «إمكانيّة النّافذة» بوصفها رمزاً لإمكانيّةِ التّجارج عن الجسد، أو لإمكانيّة الاتّصال الرّؤياويّ (الكُلّيّ المفتوح) بالعالم الممكن عبر إمكانيّةِ الجسدِ - فنجد الإضافة «شبّاك ← العين»[3] التي توحي بـ «شبّاك العالم الحميميّ في البيت (شبّاك البيت) أو بـ «شبّاك عالم الإمكان في الجسد المفتوح على العالم الممكن خارج الجسد، ومن ثمّ، بإمكانيّة رؤيا العالم الممكن خارج الجسد، انطلاقاً من عالم الإمكان الجسديّ، أي من زاوية الجسد، أو من خلال نظام للتّخيّل يأخذ في حسبانه إمكانات الجسد.

* والإضافة «شبّاك ← الشّمس»[4] التي تحي بـ «شبّاك العين»؛ عين الجسد، من ناحية، وشبّاك العين الخارقة أو الأسطوريّة، من جهة ثانية، أي بـ «نافذة رؤيا الجسد» من جهة، وبـ «شبّاك رؤيا الجسد المسْتَكْوِنِ» أي المتحوّل جسداً كونيّاً (عين الشّمس) من جهة ثانية، ومن ثمّ، بإمكانيّة العُلُوّ أو التّعالي الكونيّ أو الخارق في إمكانات الرّؤيا الكونيّةِ الخارقة.

* والإضافة «شبّاك ← الشّطآن»[5] التي توحي بـ «شبّاك منطقة الفصل» بين داخلِ الكائن الرّائيّ وخارجه: أو بين البرّ والبحر، لتوحي، من ثمّ، بـ «زاوية الرّؤية المزدوجة» للعالمين: الدّاخليّ والخارجيّ، البحريّ والبرّيّ، عالم الإمكان في الجسد، وعالم الواقع خارج الجسد، ومن ثمّ، بـ «إمكانيّة الانفتاح الرّؤياويّ المزدوج» على العالمين معاً، في وقت واحد.

---

(1) نفسه: أغنية إلى حروف الهجاء: 21.
(2) نفسه: 2/ 673.
(3) نفسه: 1/ 78.
(4) حداد: القيامة: 111.
(5) نفسه، يمشي مخفوراً بالوعول: 27.

غير أنّ هذا ما تقوله الإضافة عن هذه الإمكانيّة الرّؤياويّة، أمّا ما تقوله إمكانيّةُ الرّؤيا نفسُها، كما هي متجسّدةٌ في ملفوظ خطاب الشّاعر، فلا يصدق - في كثير أو قليل - مع فحوى هذا القول. فنحن - في الحقيقة - لا نجد في ملفوظ خطاب التّعالي - بخاصة عند أدونيس - انفتاحاً رؤياويّاً على عالمين متناقضين، بل نجد - على الدّوام - انغلاقاً رؤيويّاً على عالمٍ واحدٍ؛ مؤتلفٍ ومتناغمٍ، هو عالمُ الإمكانِ الرّؤياويّ الذي ألحّت تقنية الإضافة وسواها من التّقنيات اللّغويّة والأسلوبيّة الأخرى على الكشف عنه، أو الإيحاء بملامح إمكانيّته.

ولا أدلّ على ذلك من أنّ الإضافة التي ألحّت - حتى الآن على الأقل - على الإيحاء بهويّةِ هذا العالمِ الرّمزيِّ عن طريق إيحائها المباشر بما هو أساسيٌّ أو جوهريٌّ في هويّتِهِ الرّمزيّةِ، أو بما يمثّلُ شرطَ إمكانيّته الرّمزيّة، بوجه عام، قد جعلت توحي بهويّةِ هذا العالمِ الرّمزيّ أيضاً، ولكن عن طريق إيحائها بـ «وضع الكائن الرّائي (الشّاعر) في سياق إمكانيّته» أي بـ «حالة تماهي الكائن الرّائي في إمكانيّةِ عناصرِ هذا العالمِ الرّمزيّ» ممثّلةً بـ «الرّيح» أو «البحر» أو «الأفق» أو «الفضاء» أو «اللّيل» أو «الأرض» أو «الغصن» أو «الأغصان» أو «البرعم» أو «المسافة» أو «الهواء» أو «الكلمات» أو «الكلام» في الإضافات: «وسادة ← الرّيح»[1] أو «أصابع ← الرّيح»[2] أو «كاهل ← الرّيح»[3] التي توحي بـ «حالة تماهي الكائن الرّائيّ برمزِ الإمكانِ (الرّيح) - على وسادة الحلم، أي في عالم الحلم، عبر الكتابة اللاّواعية، لتوحي، من ثمّ، بـ «حالة عُلُوّ الكائنِ أو تعاليه في إمكانيّةِ الرّيح، أي في عالم الصّيرورة والتّجاوز الكونيّ.

* وكذا الإضافة «قميص ← البحر» التي توحي بـ «حالة توحّد

---

(1) أدونيس: احتفاء بالأشياء الغامضة الواضحة: 23.
(2) نفسه: 19.
(3) نفسه: 1/ 455.

الكائن» بـ «البحر» أي بعالم الكينونة الدّاخليّ، ومن ثمّ، بـ «حالة الكشف» أو «التكشّف الكينونيّ» في رؤيا ـ عالم الكينونة الدّاخليّ.

* والإضافة «سترة ← الأفق» أو «مناديل ← الفضاء» التي توحي بـ «حالة التوحّد بأفق الشّعر أو بفضاء الرّؤيا الشّعريّة» ومن ثمّ، بـ «حالة العُلُوّ» أو التّعالي الرّمزيّ في إفق الشّعر أو في فضاء الرّؤيا الشّعريّة المفتوحة، أي فيما يحقّق تجاوز الشّرط البشريّ، أو تجاوز الضّرورة البشريّة.

* والإضافة «سجّادة ← اللّيل»[1] التي توحي بـ «تماهي الكائن» بـ «عالم اللّيل» أو بـ «حالة الاتّصال الكينونيّ بالعالم الرّمزيّ الممكن»، عبر اللّيل، أي في زمن الرّؤيا الغامض أو الملتبس.

* والإضافة «أحداق ← الأرض»[2] التي توحي بـ «حالة التوحّد الرّؤياويّ» بأرض اللّغة الشعريّة، أو بالعالم الممكن عبرها.

* فالإضافات: «عنق ← الغصن»[3] أو «أسنان ← البرعم»[4] أو «شفاه ← الأغصان»[5] التي توحي بـ «حالة الحلول الكونيّ» في عالم الإمكان الرّؤياويّ، أي في عناصر الرّؤيا الشعريّة الكونيّة، ومن ثمّ، بـ «حالة العُلُوّ» أو «التّعالي الكونيّ» في إمكانات الرّؤيا الشعريّة الكونيّةِ أو في الإقليم النّباتي من إمكانات الرّؤيا الكونيّة.

* والإضافة «شريان ← المسافة»[6] التي توحي بـ «حالة التوحّد بالمسافة»، أو «بحالة التحقّق الكينونيّ» في المسافة أو عبر المسافة.

* والإضافة «ساعد ← الهواء»[7] التي توحي بـ «حالة التوحّد الكينونيّ

---

(1) نفسه: 2/ 280.
(2) حداد: يمشي مخفوراً: 24.
(3) أدونيس: 2/ 668.
(4) نفسه.
(5) نفسه، احتفاء بالأشياء الغامضة الواضحة: 78.
(6) نفسه: 2/ 608.
(7) نفسه، أغنية إلى حروف الهجاء: 22.

بالعدم» أو «بالفراغ»، ومن ثمّ، بـ «حالة العُلُوّ أو التّعالي الكينونيّ في إمكانيّة الفراغ أو العدم».

* ثمّ الإضافة «أقنعة ← الكلمات»[1] التي توحي بـ «حالة التّماهي» بالكلمات؛ كلمات اللّغة الشعريّة، أو بإمكانيّة التقنّع بالكلمات.

* والإضافة «أكتاف ← الكلام»[2] التي توحي بـ «حالة التّماهي الإبداعيّ في عالم الكلام الإبداعيّ» أو بـ «حالة التحقّق الكينونيّ» في عالم الإبداع الشّعري

لتكون الإضافة بهذا، قد حقّقت الإيحاءَ بهويّةِ عالمِ الإمكانِ الرّمزيِّ الرّؤياويِّ الحداثيِّ، سواء وهي توحي بـ «حالة تماهي الكائن الرّائيّ بإمكانيّةِ عناصرِهِ الرّؤياويّة أو الرّمزيّة»، أو وهي توحي - بشكلٍ مباشرٍ - «بملامح إمكانيّتِهِ» أو بملامح إمكانيّةِ عناصرِهِ الرّمزيّةِ».

8. 1. 2. إضافة رمزٍ حسيٍّ من حقلٍ إلى رمزٍ حسيٍّ من حقلٍ آخر.

ونلاحظ على مستوى هذا الشّكل من أشكال الإضافة، غياب ما يوحي بـ «حالة الانكسار الكينونيّ» للكائن المتلفّظ مقابل حضور ما يوحي بـ «حالة التّحقّق/التّجاوز الكينونيّ» الأمر الذي أفضى - على مستوى نسق الإضافة - إلى غياب رموز الضّرورة عن موقع «المضاف إليه» - في ملفوظ الذات - غياباً مطلقاً، وبروزها - حين يراد لها أن تبرز - في موقع «المضاف» أي في موقع السّيطرة على عالم التّلفّظ، لا في موقع المواجهة المباشرة معه، ومن ثمّ، في موقع تحويل عالم الضّرورة إلى عالم إمكانيّة، لا في موقع تحوّل عالم الإمكانيّة إلى عالم ضرورة؛ في موقع استلاب ضرورة الرّمز، لا في موقع سلب إمكانيّة الرّمز، ومن ثمّ، في موقع استلاب دلالة الرّمز على الضّرورة، بدلالة غيره (المضاف إليه) على الإمكان.

---

(1) حداد: يمشي مخفوراً بالوعول: 61.
(2) أدونيس: المداعة، مصدر سابق: 16.

* ولذلك فنحن لا نجد في بنية الإضافة، في ملفوظ خطاب التّعالي الحداثويّ - بخاصّة عند أدونيس - أنموذجَ الإضافةِ «نار ← الدّموع» مثلاً التي تنفتح خلالها دلالة رمز الإمكان (النّار) على عالم المعاناة، أو التي توحي بـ «حالة تحوّل نار الإمكانيّة» إلى «نار ضرورة» أو بـ «انفتاح وضع الكائن الرّائي (المتلفّظ) في إمكانيّة النّار على وضع كينونته في سياق «معاناة الدّموع» انفتاحاً يحيل وضعَ إمكانيّتِهِ في النّار الرمزيّة وضعاً لمعاناته (في الدّموع) ورمزَ إمكانيّتِهِ النّاريّ رمزاً لمعاناتِهِ (في الدّموع) - بل نجد صورةَ الإضافةِ الأخرى المقابلةِ لهذه الصّورة، وهي الصّورة التي يمثّلها أنموذج «ثلج ← النّار»[1] حيث الإضافة، في هذه الصّورة وما شابهها، لا تقوم بوظيفة فتح دلالة الرّمز الأوّل (المضاف) على عالم الرّمز الثّاني (المضاف إليه) بل تقوم بوظيفةِ سلبِ دلالةِ الرّمزِ الأوّلِ بدلالةِ الثّاني، أي سلب دلالةَ (الثّلج) على الضّرورة، بدلالة «النّار» على الحريّة، لتقوم، من ثمّ، بوظيفةِ دمجِ الأوّلِ (الثّلج) في سياق الثّاني (النّار) أو استخدام الأوّل في سياق تأكيد إمكانيّةِ الثّاني، بل في سياق التّرميز لإمكانيّةِ وضع الذّات المتلفّظة في عالم إمكانيّة الثّاني.

* كما يؤكّد ذلك أيضاً، استخدام «الغبار» في الإضافة «غبار ← النّار»[2] في سياق تأكيد إمكانيّةِ النّار، أو في سياق التّرميز لإمكانيّةِ الوضع الكينونيّ في عالم «النّار».

* وكذا استخدام «الحائط» رمز العائق دون الانطلاق - في الإضافة «حائط ← الشّمس»[3] في سياق الإيحاء بإمكانيّةِ الوضع الكينونيّ في عالم الشّمس، أو في عالم الحريّة أو الحقيقة، أو في سياق التّرميز لإمكانيّة الوضع الكينونيّ للأنا المتلفّظة في عالم الحريّة أو الحقيقة.

(1) حداد: يمشي مخفوراً بالوعول: 62.
(2) نفسه: 23.
(3) أدونيس، تخطيطات لكي أتعلم قراءة النيل: إبداع، ع6، س9، يونيو/ حزيران 1991م: 29.

* واستخدام «الهاوية» في الإضافة «هاوية ← الحوار»[1] في سياق الإيحاء بإمكانيةِ الحوارِ، أو بإمكانيةِ الوضع الكينونيِّ للأنا في عالم رؤيا الحوار... وهكذا.

* 8. 2. إضافة رمزٍ حسيٍّ إلى مجرّدٍ، ولها صورتان:

8. 2. 1. إضافة رمزٍ حسيٍّ إلى مجرّدٍ ملائمٍ:

وهي الصّورة التي جعلت الذّات المتلفّظة الحداثيّة المتعالية تلوذ بها كلّما شعرت بضرورة الإبلاغ عن هويّة عالم الإمكان الرّمزيّ الطّاغي في تجربتها التلفظيّة، حيث الإضافة هنا، ما عادت توحي بإمكانيةِ الرّمزِ أو بإمكانيةِ الوضع الكينونيِّ للكائن (المتلفّظ) في عالم الرّمز، بل جعلت تبلغ عن هويّةٍ جاهزةٍ لإمكانيّةٍ رمزيّةٍ جاهزةٍ، أي عن هويّةٍ جاهزةٍ لإمكانيةِ الرّمزِ، من جهة، ولإمكانيةِ الوضع الكينونيّ للكائن (المتلفّظ) في عالم الرّمزِ، من جهة ثانية، الأمر الذي جعل الإضافة تغلق رموز الإمكان المضافة على معانٍ إمكانيّةٍ محدّدةٍ في سياقٍ إمكانيٍّ محدّدٍ. فهي تغلق إمكانيّةَ «النّارِ» الرّمزيّةِ مثلاً، على إمكانيّةِ «الحبّ ← الشّهوة» في الحلم، في سياق إبلاغها عن إمكانيّةِ الوضع الكينونيّ للكائن (المتلفّظ) في عالم «الحبّ ← الشّهوة» في الحلم لتبدو (النّار) من ثمّ، نارَ إمكانيّةٍ رمزيّةٍ مغلقةٍ على معاني الإمكان القائمة في عالم «الحبّ ← الشّهوة» في الحلم، أو المتحقّقة للكائن (المتلفّظ) في الحلم عبر عالم «الحبّ ← الشّهوة» ومغلقة، من ثمّ، على معانٍ إمكانيّةٍ ماهويّةٍ للنّارِ، ومعانٍ إمكانيّةٍ وظيفيّةٍ للنّار، ومعاني أمكانيّةِ النّار الماهويّة هي معاني الإمكان الرّمزيّة المتعلّقة بماهية النّار الرّمزيّة أو المحدّدة ماهيةَ (النّارِ) الرّمزيّةِ بـ «ماهية الحبّ ← الشّهوة» أو بماهية «العشق ← الجنس» في الإضافتين: «جمرة ← العشق»[2] و«جمرة ← الجنس»[3].

---

(1) حداد: يمشي مخفورا بالوعول: 48.
(2) نفسه: 15.
(3) نفسه: 72.

فهي معاني الإمكان الرّمزيّةُ

* أمّا معاني إمكانيّة (النّار) الوظيفيّة، فهي معاني الإمكان الرّمزيّةُ المتعلّقةُ بوظيفة النّار، أو المحدّدة دَوْرَ النّارِ الإمكانيِّ بكونها تحقّقُ عُلُوَّ الكائنِ (المتلفّظ) على الزّمن «الضّروريّ» أو «اليابس» بإحراقه أو بتحقيق تجاوزه في الإضافة «جمرة ← الزّمن اليابس»[1] كما تحقّق عُلُوَّ الكائنِ (المتلفّظ) في الزّمن الممكن، أي في الزّمن (الوقت)، كما في الإضافة «جمرة ← الوقت»[2] التي تعني شهوة العُلُوّ الرّؤياويّ في الحالة المفارِقة، أو في العالم اللاّواعيّ في الحلم، كما يؤكّد ذلك أيضاً الأضافة «جمرة ← الحلم»[3].

* كما تغلق هذه الصّورة من صور الإضافة، إمكانيّةَ «الماءِ» بمفهومه المجرّد، على إمكانيّةِ الخلق الكينونيّ، أو التّحقّق الرّوحيّ في عالم الحلم، ليبدو «الماء» من ثمّ «ماءَ إمكانيّةٍ مغلقةٍ على المعنى الإمكانيِّ لـ «الحياة» من جهة، كما في الإضافة «ماء ← الحياة»[4] وللحياة، في سياق الإبداع الجماليّ أو التحقّق الرّوحي، من جهة ثانية، ليغدو، بذلك، ماءَ إمكانيّةٍ مغلقةٍ على المعنى الإمكانيّ لـ «الرّوح» كماءِ حياةٍ روحيّةٍ، في الإضافة «ماء ← الرّوح»[5] ولـ «الجمال» الإبداعيّ، في الإضافة «ماء ← الجمال»[6] ولـ «المعنى الشّعري» في الإضافة «ماء ← المعنى»[7].

* لتغلق إمكانيّة «الماء ← اللّجة» أي بمفهومه اللجّيّ، من ثمّ، على إمكانيّةِ التّكشّف اللاّواعي في عالم الحلم، بحيث بدت لجّةَ البحرِ، من ثمّ، لجّةً مغلقةً على المعنى الإمكانيِّ لحركة «التّموّج ـ التّكشّف» اللاّواعي في الزّمن الممكن، أي في الزّمن الحلم، في الإضافة «لجّة ← الحلم»[8] أو في الزّمن

---

(1) أدونيس: 1/ 568.
(2) نفسه: 2/ 227.
(3) نفسه: 2/ 267.
(4) نفسه: تخطيطات: 31.
(5) حداد: يمشي مخفوراً بالوعول: 16.
(6) نفسه: 72.
(7) نفسه: 81.
(8) أدونيس: 2/ 203.

الحالة، أي في «الوقت» في الإضافة «موج ← الوقت»[1] وفي «النّسيان» في الإضافة «لجّ ← النّسيان»[2] وفي «التّيه» في الإضافة «أمواج ← التّيه»[3] وفي «الأسرار» في الإضافة «موج ← الأسرار»[4].

* كما تغلق الإضافة إمكانيّةَ «الزّبدَ» الرّمزيّة؛ زبد الماء على إمكانيّةِ الخلق بـ «الماء» أو التّحقّق في عالم الماء، في الإضافة «زبد ← الخلق»[5] وتغلق إمكانيّة «الجدول» على إمكانيّة تجدّد الوجود البكر، في الإضافة «جدول ← الطّفولة»[6] وتغلق إمكانيّة «الأنهارِ» على إمكانيّةِ تجدّد الوجودِ الشعريّ الممكن في المستقبل، في الإضافة «أنهار ← المستقبل»[7]. وإمكانيّة «الجزر» - جزر البحر - على إمكانيّةِ الوضع الكينونيّ للكائن في عالم العزلة، في الإضافة «جزر ← الوحدة»[8].

* وتغلق كذلك إمكانيّةَ «الشّاطئ» الرّمزيّة؛ شاطئ العالم اللاّواعي الحلميّ على إمكانيّةِ الوضع الكينونيّ للكائن في العالم اللاّواعي، في «الغَيْبَةِ» أو «الرّجْعَةِ» في الإضافة «شاطئ ← الغيبة والرّجعة»[9] وعلى إمكانيّة الوضع الكينونيّ للكائن في عالم الذّاكرة، في الإضافة «شاطئ ← الذّاكرة»[10].

* كما تغلق إمكانيّةَ «البيت» الرّمزيّة على إمكانيّةِ الوضعِ الكينونيّ للكائن في عالم الجسد، ومن ثمّ، على معاني الإمكان القائمة في عالم الجسد،

---

(1) نفسه: احتفاء...: 16.
(2) نفسه: 12.
(3) نفسه: أغنية إلى حروف الهجاء: 22.
(4) نفسه: 2/ 322.
(5) حداد: يمشي مخفوراً بالوعول: 45.
(6) أدونيس: المداعة: 16.
(7) نفسه: 2/ 573.
(8) نفسه: 1/ 221.
(9) نفسه: 2/ 147.
(10) نفسه: احتفاء بالأشياء...: 12.

أو المتحقّقة للكائن عبر إمكانات الجسد، أي على معاني الإمكان القائمة في «الرّغبة» في الإضافة «بيت ← الرّغبة»[1] وفي «الفتنة» في الإضافة «بيت ← الفتنة»[2] وفي «النّشوة» في الإضافة «بيت ← النّشوة»[3].

* كذلك تغلق إمكانيّةَ «البابِ» الرّمزيّة على إمكانيّةِ التّحوّل الكينونيّ الرّمزيّ إلى العالم الممكن في الحلم، ليبدو (الباب) من ثمّ، بابَ إمكانيّةٍ رمزيّةٍ مغلقةٍ على المعاني الرّمزيّةِ الممكنةِ للتحوّل إلى العالم الممكن، أي على المعنى الممكن للألوهيّةِ، في الإضافة «باب ← الله»[4] وللنّعيم، في الإضافة «بوّابة ← النّعيم»[5] وللمدينة الحلم، في الإضافة «بوّابة ← المدينة»[6].

* كما تغلق إمكانيّةَ «الأرض» الرّمزيّةِ على إمكانيّةِ الوضع الكينونيّ في المجهول، لتبدو، من ثمّ، أرضَ إمكانيّةٍ مغلقةٍ على المعاني الممكنة للمجهول، أو على معاني المجهول الرّمزيّة، أي على «الأسرار» في الإضافة «أرض ← الأسرار»[7]. وعلى «الغرابة» في الإضافة «أرض ← الغرابة»[8].

* وأخيراً لتغلق إمكانيّة «الشّجر» الرّمزيّة على «إمكانيّةِ الحلمِ» في الإضافة «شجر ← الحلم»[9] وعلى إمكانيّةِ «الذّاكرةِ» في الإضافة «شجر ← الذّاكرة»[10] والأيّام في الإضافة «شجر ← الأيّام»[11] وإمكانيّة «الحديقة»

---

(1) نفسه: 2/ 376.
(2) نفسه.
(3) نفسه.
(4) حداد: يمشي مخفوراً بالوعول: 13.
(5) يوسف الخال: الأعمال الكاملة: 309.
(6) أدونيس: 1/ 488.
(7) نفسه: 254.
(8) نفسه: 488.
(9) نفسه: 2/ 258.
(10) نفسه، المداعة: 14.
(11) نفسه: 2/ 166.

على المعنى الإمكانيّ لـ «السّر» في الإضافة «حديقة ← السّر»[1] ولـ «الألوان» في الإضافة «حديقة ← الألوان»[2].

لتكون هذه الصّورة من صور الإضافة، بهذا قد أبلغت عن إمكانيّةٍ محدّدةٍ للرّمز، في سياقٍ إمكانيٍّ محدّدٍ للقول (التلفّظ) هو سياقُ إمكانيّةِ الوضع الكينونيّ للكائن، في عالم الإمكانِ الرّمزيّ (الرّؤياويّ) في الحلم.

8. 2. 2. إضافة رمزٍ حسيٍّ إلى مجرّدٍ منافرٍ: وهي صورةٌ نادرةٌ في ملفوظ خطاب التّعالي الحداثويّ، تكاد تنحصر نماذجها في نماذج إضافة «الجحيم» جحيم الضّرورة أو المعاناة إلى المعنى الإمكانيّ لـ «الجوهر» ولـ «الرّفض» ولـ «الإله» في الإضافات الآتية على التّوالي: «جحيم ← الجوهر»[3] و«جحيم ← الرّفض»[4] و«جحيم ← الإله»[5] وإضافة «الطّوفان»؛ طوفان معاناة الغرق والموت إلى «الرّفض» و«الخلق» في الإضافتين: «طوفان ← الرّفض»[6] و«طوفان ← الخلق»[7].

غير أنّ الإضافة، في هذين الأنموذجين وما شاكلهما، لا تغلق دلالةَ الحسّي الرّمزيّةِ بدلالةِ المجرّدِ الإشاريّةِ، أي دلالةَ رمزِ الضّرورةِ المضاف[8] بدلالةِ المضافِ إليه الإشاريّة، بل تستلب دلالةَ الأوّل الرّمزيّة بدلالة الثّاني الإشاريّة، استلاباً، لا يفضي فقط إلى تجريد الأوّل من دلالته الرّمزيّةِ على الضّرورةِ، بل إلى تجريده ـ فضلاً عن ذلك ـ من حسيّتِهِ، أي من وجوده الرّمزيّ، أو الإيحائيّ، ليغدو بذلك مجرّدَ دالٍ من دوالّ اللّغة

---

(1) نفسه: المداعة: 18.
(2) نفسه: 12.
(3) حداد: القيامة: 107.
(4) أدونيس: 1/ 352.
(5) نفسه: 301.
(6) نفسه: 328.
(7) نفسه: أغنية إلى حروف الهجاء: 22.
(8) أو هكذا ينبغي أن تكون، على الأقل، فالأصل في «الجحيم، والطوفان» أنهما قد استخدما أول ما استخدما رمزين لعالم الضرورة والمعاناة الإنساني.

الإشاريّةِ أو التّجريديّةِ، أو مجرّدَ إشارةٍ من إشاراتها العاديّة.

8. 3. إضافة مجرّد إلى حسيّ. ولها صورتان أيضاً:

8. 3. 1. إضافة مجرّدٍ إلى حسّيٍّ ملائمٍ.

8. 3. 2. وإضافة مجرّدٍ إلى حسّيٍّ منافرٍ.

وتقتصر الإضافة، في الصّورة الأولى، على إضافة صفة الإمكان أو صفة التّجاوز الكينونيّ إلى ما يمثّل شرطَ إمكانيّةِ الصّفة، أو شرطَ إمكانيّةِ تجاوز الكينونة، أي إلى موصوفاتٍ؛ تمثّلُ - في مجملها - وضعَ الإمكانِ المحدّد، لتغدو وظيفة الإضافة حينئذٍ إغلاق صفاتِ الإمكان المحدّد، مثل: «الشّهوة، النّشوة، اللّذة، الغفوة، الغفلة، الشّطح، الفرح»، وما شاكلها، على موصوفاتٍ محدّدةٍ؛ تمثّل الحالَةَ التي تتحقّق فيها الصّفة، أي تحيل على مسمّيات: «العُلُوّ» في الإضافة «شهوة ← العُلُوّ»[1] وعلى «النّسيان» في الإضافة «شهوة ← النّسيان»[2] وعلى «التّيه» في الإضافة «شهوة ← التّيه»[3] وعلى «النّوم» في الإضافة «الذّة ← النّوم»[4]. وعلى موصوفاتٍ تمثّلُ الأداةَ التي من خلالها تتحقّق الصّفة، أي على مسمّى «العينين» في الإضافتين: «شهوة ← العينين»[5] و«شطح ← العينين»[6] وعلى موصوفاتٍ تمثّل الكيفيّةَ التي بها تتحقّق الصّفة، أي على مسمّى «الموج» فيي الإضافة «نشوة ← الموج»[7] وعلى موصوفاتٍ أخرى تحيل أخيراً على عالم الإمكان الرّمزيّ ذاته، أي على «البحر» في الإضافة «غفوة ← البحر»[8] و«الغيم» في الإضافة

---

(1) أدونيس: 2/ 196.
(2) حداد: يمشي مخفوراً بالوعول: 55.
(3) أدونيس: 2/ 689.
(4) نفسه: تخطيطات: 26.
(5) حداد: يمشي مخفوراً بالوعول: 72.
(6) أدونيس: المداعة: 12.
(7) نفسه: 2/ 517.
(8) حداد: يمشي مخفوراً بالوعول: 15.

«غفلة ← الغيم»[1] و«الطّبيعة» في الإضافة «فرح ← الطّبيعة»[2].

أمّا الصّورة الثّانية (ب)، فتقتصر على إضافة صفةِ الضّرورةِ أو صفةِ إنكسار الكينونةِ، ولكن إلى عالم تجاوز الكينونة، أي إلى ما يمثّل شرطَ إمكانيّةِ العالم الرّمزيّ، لا شرطَ إمكانيّةِ العُلُوّ الممكن في العالم، ومن ثمّ، إضافتها إلى موصوفاتٍ تمثّلُ - في مجملها - عالمَ الإمكانِ الكينونيِّ الرّمزيِّ أو الرّؤياويِّ، لا إلى موصوفاتٍ تمثّل إمكاناتِ الكينونةِ المتجاوزة ذاتها.

لتغدو وظيفة الإضافة حينئذٍ إغلاق صفات الضّرورة - انكسار الكينونة - على عالم «تفتّح الكينونة» أي على إمكانات عالم الإمكان الرّؤياويّ أو الرّمزيّ، ومن ثمّ، على العناصر الرّمزيّة الممثّلة لهذا العالم الرّمزيّ.

ويتمثّل هذا في إغلاق صفة «الوجع» مثلاً على «النّوافذ» - رمز إمكانيّة الرّؤيا اللاّواعية أو الجسديّة - في الإضافة «وجع ← النّوافذ»[3]. وإغلاق صفة «الأنين» على كلٍّ من: «الشّوارع» رمز إمكانيّةِ الحركةِ التّجاوزيّةِ المتعاليةِ، في الإضافة «أنين ← الشّوارع»[4] و«القصب» رمز إمكانيّة الرّؤيّة الكونيّة، في الإضافة «أنين ← القصب»[5] و«الغبار» رمز لإمكانيّةِ العدمِ أو لإمكانيّةِ الخلق من العدم، في الإضافة «أنين ← الغبار»[6].

وكذا إغلاق صفة «الصَّبْرِ» على «السّواحل» - رمز الحدّ الفاصل بين عالم الإمكان البحريّ - الرّؤياويِّ، وعالم الواقع البريّ - الرّؤيويّ - في الإضافة «صبر ← السّواحل»[7].

---

(1) نفسه.
(2) نفسه: 90.
(3) نفسه: 106.
(4) أدونيس: 2/ 258.
(5) نفسه: 561.
(6) نفسه: 180.
(7) حداد: يمشي مخفوراً بالوعول: 78.

وإغلاق صفة «الزّفير» على «الأمواج» - رمز تجلّي الكينونة في عالم الإمكان الرّؤياويّ - في الإضافة «زفير ← الأمواج»[1]. وعلى «الفضاء» - رمز إمكانيّة الرّؤيا المفتوحة - في الإضافة «زفير ← الفضاء»[2]. وإغلاق صفة «العذاب» على «المحار» في الإضافة «عذاب ← المحار»[3].

غير أنّ إغلاق صفاتِ «الضّرورةِ - الإنكسارِ» على موصوفاتِ عالمِ الإمكانِ - التّجاوز المحدّدةِ، على هذا النّحو، يفضي إلى استلاب ضرورةِ الصّفةِ - أي دلالة الصّفةِ على الضّرورةِ، بـ «إمكانيّةِ الموصوفِ بها» أي بدلالةِ الرّمز الموصوفِ بها على الإمكانِ، لتغدو صفةُ «الضّرورةِ - الإنكسار» من ثمّ، صفةَ إمكانٍ، لا صفةَ ضرورةٍ، وصفةَ إمكانٍ يحقّق التّعالي الكينونيّ الجاهز (للكائن) على العالم، لا صفةَ إمكانٍ يحقّقُ علوَّه الممكنَ في العالم، أو التّجاوز الممكن للعالم، الأمر الذي من شأنه أن يؤكّد - فضلاً عن ذلك - أن وظيفةَ الإضافةِ الرئيسة، قد تركّزت، في ملفوظ خطاب التّعالي الحداثيّ - على «التّرميز» لوضع الكينونة الجاهز، لا على الإيحاء بوضع الكينونة الممكن، فهي - كما لاحظنا - لا توحي بـ «حالة الكائن الرّائيّ في سياق معاناته» وضع كينونته في العالم، بل بـ «حالة الكائن الرّائيّ في سياق وعيه» بإمكانيّةِ وضعِ كينونَتِهِ بإمكانيّةِ عُلُوّ كينونتِهِ أو تعاليها في العالم، بل بإمكانيّةِ تجلّي علوّ كينونَتِهِ المتعاليةِ أصلاً على سياق المعاناة البشريّة بوجه عام. لتوحي بنية الإضافة، من ثمّ، بـ «حالة الكائن العامّة» أو المشتركة، في سياق وضعه العام أو المشترك، ومن ثمّ، بـ «حالة علوّ الكائن» أو تعاليه الرمزيّ الجاهز في سياق وضع إمكانيّته الجاهز، أي في سياق عالم الإمكان الرّمزيّ المحدّد بعناصره المحدّدة، والمرموز لها - دائماً أبداً - في ملفوظ هذا الخطاب - بـ «البحر، اللّيل، الأرض» وما يتّصل بكلٍّ منها من عناصرَ رمزيّةٍ، أو ينوجد في إطار كلٍّ

(1) أدونيس: 2/ 179.

(2) نفسه: احتفاء بالأشياء. . .: 22.

(3) حداد: يمشي58,. . .

منها، أو من خلال كلٍّ منها من موجوداتٍ، أو يتمخّض عن العلاقة بكلٍّ منها من أحداثٍ أو تفاعلاتٍ.

ـ 9 ـ

بنية الملفوظ الاسنادي في خطاب التعالي الرّمزيّ

حيث الإسناد إلى الرّمز يجسّد في ملفوظ خطاب التّعالي الحداثيّ، حالةً واحدةً وحيدةً هي تعالي الأنا المتلفّظة على العالم الضّروريّ أو الواقعيّ، في إمكانيّةِ العلوّ أو التّعالي الرّمزيّ، أي في عالم الإمكان الرّمزيّ الذي لم يعد يحقّق للأنا المتلفّظة المتعالية علوّاً رمزيّاً ممكناً في رؤيا العالم الممكن من خلاله، أي في رؤيا ما يمثّلُ عالمَ الإمكانِ الرّمزيّ نفسه زاويةً لرؤيا الأنا له، بل غدا يحقّق لهذه الأنا علوّاً رمزيّاً ممكناً في رؤيا إمكانيّتِهِ الرّمزيّةِ هو نفسه، أي في رؤيا إمكانيةِ كائناته الرّمزيّةِ التي ما عادت الأنا المتلفّظة هذه تستدعيها ـ خلال عمليّة التّلفّظ ـ لتتماهى بها أو لتعلو في رؤيا العالم الممكن من خلالها، بل غدت الأنا تتحوّل إليها ـ خلال فعل التّلفّظ ـ لتقمعها بسلطة علوِّهَا الرّمزيِّ الجاهز، أو لتفرض عليها، وعلى العالم من خلالها، سلطةَ وجودِهَا الرّمزيّ المتعاليّ، وذلك بوصفها أنا الموجود المتعالي (إلهاً) الذي يتجلّى عُلُوُّه الجاهزُ في عالم موجوداتِهِ الرّمزيّةِ، أو من خلال إمكانيّةِ موجوداتِهِ التي ما ينفكّ يوجدها لنفسه، بما هي (مراءٍ) رمزيّةٍ، أو بما هي (مَجَالٍ) رمزيّةٍ لتجلّياتِ علوِّهِ الرّمزيّ الجاهز، ومن ثمّ، أخذت أنا الكائن المتعالي هذه تفرض علوَّهَا الرّمزيَّ الجاهزَ على هذه الكائنات الرّمزيّةِ ـ مجالي علوّها ـ إنْ وهي تسند إلى هذه الكائنات الرّمزيّةِ، أو وهي تسند إلى أناها الرّامِزَةِ نفسِها، أي سواء في حال الإسناد إلى هذه الكائنات ـ المجالي الرّمزيّة، أو في حال الإسناد إلى أناها المتجلّية عبرها[1].

---

(1) ينظر: الذات الشاعرة: 386.

فقد تجلّى، على مستوى عمليّة الإسناد إلى هذه الكائنات الرّمزيّة ـ المجالي، أن الإسناد إليها لا يخلو: إما أن يأخذ شكل:

أ. الإسناد الاسميّ (الرّمز المسند إليه+الصّفة) أو شكل:

ب. الإسناد الفعليّ (الرّمز المسند إليه+الفعل المسند+متعلّقات الإسناد).

وأن شكل الإسناد الاسميّ (النّعتيّ) الأوّل إلى تلك الكائنات (الرّمزيّة الممكنة) ـ المجالي قد جعل يحقّق ـ خلال فعل التلفّظ الرّمزيّ، بخاصّة عند أدونيس ـ وظيفةً واحدةً: هي الإيحاء ـ المتحوّل في كثيرٍ من الأحيان إبلاغاً ـ بما عليه وضع هذه الكائنات الرّمزيّة قبل لحظة تجلّي علوّ الأنا المتعاليةِ، أو أثناءَ لحظةِ التّجلّي الرّمزيّ، أو «بعد» لحظة التّجلّي، أو في المطلق، بشكلٍ عام، أي بوصف هذه الكائنات الرّمزيّةُ مجاليَ رمزيّةً ممكنةً لتجلٍّ رمزيٍّ ممكنٍ للأنا، في أيّ وقتٍ، وهو ما يعني قيام عمليّة الإسناد التلفّظي إلى الكائن الرّمزيّ، في هذا الشّكل، بوظيفة «الإيحاء»:

1. بما يكون عليه وضع مجلى العُلُوّ في سياق غياب المتجلّي، أي قبل تنزّل علوّ الأنا المتلفّظة؛ حيث لا يزال وضع المجلى الرّمزيّ في هذه الحالة، وضعاً في معاناة السّقوط، في فراغ العالم، والشّعور بالحاجة: فراغ المجلى الرّمزيّ من علوّ الأنا المتجلّي، وحاجته لتجليّ العلوّ الغائب للأنا، أي في معاناة «الحزن» الذي جعل يوحي به إسناد صفة «الحزن» نفسه إلى كلٍّ من «الشّفاه» في ملفوظ عبارة أدونيس[1]:

«ثمّة حاجةٌ لأن أعبر كالرّعد في الشّفاه الحزينة»

التي توحي بمعاناة «مجلى علوّ الأنا» المتلفّظة في سياق غياب الأنا المتجلّية عنه، أي بـ «حاجة مجلى علوّ الأنا ـ مرموزاً له بـ «الشّفاه» شفاه المحبوبة الحزينة، المتطلّعة لقبلة الحبيب الغائب، ممثّلاً في الأنا، أو شفاه الأنا

(1) إرم ذات العماد: 1/ 355.

النّاطقة بلغة الرّفض والتّجاوز، أو المتطلّعة إلى التلفّظ رفضاً، أو إلى لحظة انفجار (عبور) صوت كينونتها الرّافض في إمكانيّةِ شفاهها - لتجلّي علوّ الأنا في إمكانيّته، أي لـ «انفجار» صوت الأنا الرّافض عبره، أي في إمكانيّةِ النّطق القائمة في الشّفاه، أو المتحقّقة لصوت الأنا عبر الشّفاه.

ونحو ذلك، إسناد الوصف «شارد» إلى «المطر» في ملفوظ قاسم حدّاد[1]:

رأيتُ الدّم يقيم موائد

للمطر الشّارد من حضن الغيم

وإسناد الصّفة «شريدة» إلى «الأرض» في ملفوظ أدونيس[2]:

أسكن في هذه الأرض الشّريدة

وكذا إسناد صفة «العشق» إلى «الطّريق ← الصّخرة» في ملفوظ أدونيس أيضاً[3]:

الرّحيل انتهى والطّريقْ

صخرةٌ عاشقةْ

وإسناد الوصف «قتيل» إلى «السّماء» في عبارته أيضاً[4]:

. . . . وعلى وجنتيّ

بقعٌ من السّماء القتيلةْ

وإلى «الفضاء» في عبارته[5]:

أعرف أن أبعث الفضاء القتيلْ

حيث نلاحظ أنّ الإسناد النّعتيّ إلى هذه الكائنات الرّمزيّة، قد حقّق

---

(1) قاسم حداد «عشاء لضيوف لا مواعيد لهم» القيامة: 91.

(2) أدونيس «الأرض الوحيدة» الأعمال الكاملة: 1/ 307.

(3) نفسه، الصخرة العاشقة، الأعمال: 1/ 398.

(4) نفسه «فصل المواقف» الأعمال الكاملة: 1/ 578

(5) نفسه، «أيام الصقر» الأعمال: 1/ 453.

وظيفةً إيحائيّةً محدّدةً، في سياقٍ إيحائيٍّ محدّدٍ، هو سياق إيحاء الأنا المتلفّظة بإمكانيّةٍ تجلّي علوِّها التلفّظيّ الممكن، في إمكانيّةِ هذه الكائنات الرّمزيّةِ، وهو السّياق الذي اقتضى - من الأنا بدلاً عن ذلك - الايحاء بما عليه وضع هذه الكائنات الرّمزيّة، في سياق قول الأنا تلك الإمكانيّة، ومن ثمّ، الإيحاء بما لتلك الكائناتِ الرّمزيّةِ المحدّدة، من إمكانيّةٍ رمزيّةٍ محدّدةٍ، في سياقٍ إمكانيٍّ أو ترميزيٍّ محدّدٍ، هو سياق قول الأنا المتلفّظة إمكانيّة تجلّي علوِّها - الممكن والمحدّد - في رؤيا الإمكانيّةِ الرّمزيّةِ المحدّدةِ والجاهزةِ لهذه الكائنات، أي في رؤيا هذه الكائنات الرّمزيّة، وهي لا تزال تعاني الضّرورةَ، أو الحاجةَ لتجلّي علوّ الأنا في إمكانيّتِها الرّمزيّةِ، قبل أن تتحوّلَ الأنا إليها، كما لاحظنا في الحالة الأولى، وفي رؤيا هذه الكائنات الرّمزيّة، وقد أخذت الأنا المتجلّية تفعل فيها فعلَها، بعد أن تحوّلت إليها، أي وقد أخذت هذه الكائنات الرّمزيّةُ تتلقّى أثرَ فعلِ الأنا الخالق إمكانيّتها الرّمزيّة، أو الباحث عن إمكانيّتها الرّمزيّة، وفي رؤيا هذه الكائنات الرّمزيّة، وقد أضحت مجاليَ ممكنةً لوجودِ الأنا، ومن ثمّ، بوصفها مخلوقاتٍ على مثالِ الأنا.

هذه حالة الرّمز، في سياق الإسناد إليه، فكيف هي حالته، في سياق الإسناد المباشر إلى الأنا؟!

وهنا يمكن القول: إن الرّمز الذي قُمِعَ (استلِبَتْ إمكانيّتُهُ الرّمزيّة أو أغلقت إمكانيّتُه على إمكانيّةٍ رمزيّةٍ محدّدةٍ) - بقولِ الوضعِ الكينونيّ الجاهز للأنا، في سياق الإسناد إليه، قد قُمِعَ أصلاً بقول الوضع الكينونيّ الجاهز ذاته، في سياق الإسناد المباشر إلى الأنا؛ ذلك لأنّه إذا كان الرّمزُ، في السّياق الأوّل - قد قُمِعَ بقول ما تكونه علاقتُه المحدّدة بخالقه الأنا، ثمّ بقول ما تكونه إمكانيّتُه الرّمزيّة أو إمكانيّةُ خالِقِهِ عَبْرَهُ، أي بقول الرّؤية الجاهزة لوضعه الرّمزيّ مخلوقاً من مخلوقاتِ الأنا المتعاليةِ، يعاني الحاجةَ أو الضّرورةَ إلى الأنا حين تغيب، وينبثق من رحم إمكانيّةِ تجلّيها حين تَحْضُرُ، ويَنْكَسِرُ في حضرةِ علوِّهَا المتجلّي، حين تتجلّى، وينوجد على مثالها حين تريد، لتقول عنه، أو من خلاله ما تريد، أي ليصبح (الملفوظ الرّمزيّ) أداةً مستخدمةً

للقول عن وضعها الكينونيّ الجاهز ما تريد - فإن الرّمزَ، في سياق الإسناد المباشر إلى الأنا - قد قُمِعَ بقول ما تكون علاقةُ هذه (الأنا) الخالقة المحدّدة به، أي بقول الرّؤيةِ الجاهزةِ لوضع الأنا خالقاً، أو متجلّياً في إمكانيّتِهِ الرّمزيّةِ المتضمّن، من ثمّ، قولَ الرّؤيةِ الجاهزةِ لوضعه الرّمزيّ مخلوقاً على الأنا أن تخلقه، أو أن تعيد خلقَه، أو تجاوزه، في كلّ تجربةِ خلقٍ أو تجاوزٍ.

ولذلك يصبح سياق الإسناد إلى الأنا المتلفّظة، في تجربة التلفّظ الرّمزي، سياقاً لقول تلك العمليّة المتكرّرة باستمرار، أي لقول عمليّة الخلق الدّائمة والمستمرّة للوجود وإمكاناته الرمزيّة، لا سياقاً لمباشرة تلك العمليّةِ، سياقاً لتكرار القول الجاهز عن الخلق الرمزيّ، لا سياقاً لتكرار فعل الخلق ذاته، ومن ثمّ، بوصفه سياقاً لادّعاء الخلق، لا سياقاً لمباشرة الخلق.

ولذلك فقد جاء الملفوظ الشّعري في هذا السّياق، قولاً جاهزاً لإمكانيّةِ خلقٍ جاهزةٍ.

وهنا يمكن القول: إن الملفوظ الرّمزيّ، في تجربة التلفّظ الأدونيسيّ، لم يعد يُستَدْعَى إلى تجربة التلفّظ، بوصفه إمكانيّةَ مواجهةٍ رمزيّةٍ مفتوحةٍ مع الواقع الاجتماعيّ أو التاريخيّ (المرجعيّ)، أو بوصفه وسيلةً من وسائل نفي الواقع الاجتماعيّ أو التاريخيّ وإعدامه - بالمفهوم السّارتريّ - بل بوصفه مجرّدَ وسيطٍ مرآويٍّ تنعكس على سطحه (الشّفاف)، بشكلٍ مباشرٍ وآليٍّ، صورةُ الذّاتِ (المتعاليةِ) الخارقةِ بإمكاناتها الخارقة، فإذا كان الملفوظ الرّمزيّ قد مثّل، في تجربة التلفّظ الحداثيّ بخاصة عند شعراء الحداثة الذين تمّ تناولهم في الفصل السابق، إمكانيّةَ تفكيكٍ للواقعِ، أو إمكانيّةَ «رؤيا» أو «تجاوزٍ» أو إمكانيّةَ انفتاحٍ على العالم في كليّتِهِ، فقد صار الملفوظ الرّمزيّ، في تجربة أدونيس - بعد أن اختزل الصّراع/الجدل، في هذه التّجربة، ليغدو صراعاً بين الأنا المتلفّظة وإمكاناتها، أو بين الأنا وعناصر عالم الإمكان الرّمزيّ - قد صار موضوعاً للتفكيك، أو عالماً ظلّت الذّاتُ تستهدفه بالإعدامِ والنّفي، ومن ثمّ، بالوصف الفينومونولوجي.

غير أنّ وعي الأنا المتلفّظة الذي ظلّ يستهدف الملفوظ الرّمزيّ بالتّفكيك، أو بالوصف الفينومونولوجي، قد جعل - خلافاً لوعي الأنا في تجربة التلفّظ الأولى الذي ظلّ يخترق الرّمز إلى ما وراءه - يرتدّ عن الملفوظ الرّمزيّ، ليغدو وعياً بالأنا المتلفّظة وإمكاناتها الخارقة، وعلى نحو غدا معه الوصف الفينومونولوجي للملفوظ الرّمزيّ وصفاً فينومونولوجيّاً لإمكانات الذّات المتلفّظة نفسها.

ومن هنا غدا من حقّنا طرح السّؤال عن سبب هذا الارتداد الدّائم؛ ارتداد وعي الكائن المتلفّظ باتّجاه ذاته نفسها، وعدم قدرته على مقاربة السّوى، بما في ذلك الملفوظ الرّمزيّ نفسه: هل يعود ذلك إلى نرجسيّة الذّات المتلفّظة؟ أم إلى طبيعة وعيها المدرِك - بالكسر؟ أم إلى طبيعة الموضوع المدرَك - بالفتح؟!

لا ريب أنّ لنرجسيّة الأنا دوراً في عمليّة ارتداد الوعي المتلفّظ هذه. غير أنّ الدّور البارز والحاسم، في تقديرنا، إنما يرجع، بدرجةٍ أساسيّةٍ، إلى طبيعة كلٍّ من الوعي المدرِك، والعالم المدرَك، على السّواء، فالوعي المدرِك ليس هو الوعي الحرّ أو المفتوح، أو الذي يمكن أن ينفتح على كليّة العالم الرّمزيّ، في لحظة حضوره الرّاهنة، أو في لحظة استحضار الوعي له، بل هو ذلك الوعي المغلول بقيود الأيديولوجيا المحكوم بمنطق الرّؤية الجاهزة لوضع العُلُوّ في تجربة التلفّظ، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن للعالم الرّمزيّ المدرَك في التّجربة دوراً بارزاً أيضاً في عمليّةٍ ارتداد الوعي باتّجاه الذّات تلك - بوصفه مادّةً قد نظر إليها كثيراً، أو بوصفه موضوعاً قد استهلك منذ زمن، ولذلك فلم يبق للوعي النّاظر إليه إلا أن يوهمنا أو يوهم نفسه، بالأحرى، أنه لا يزال عالماً حيّاً متجدّداً، لأنه في منظوره، لا يزال يستجيب لفعله الخالق، وأنه لا يزال، من ثمّ، يحقّق له العُلُوَّ الرّمزيّ الخارق في إمكانيّتِه الرّمزيّةِ[1].

---

(1) ينظر: الذّات الشاعرة: 430.

الفصـــل السّابع

التّعدديّة في الخطاب الشّعري

- 1 -

نتغيّا في هذا المحور من الدّراسة، تحليل ظاهرة التّعدّديّة في الخطاب الشّعري، بوصفه تلفظاً تتعدّدُ فيه مواقعُ التلفّظِ، وطرائقه والفواعل فيه والأصوات المتلفّظة، ودواعي التلفّظ وغاياته، إضافة إلى تعدّد المواقف والرّؤى المتلفّظ بها، أو المعبّر عنها، فضلاً عن تعدّد الخصائص والسّمات التي يتميّز بها كلُّ ملفوظٍ شعريٍّ عن كلّ ملفوظٍ آخر من جنسه، أو من غير جنسه، وذلك بهدف الكشف عن ملامح هذه الظّاهرة في الخطاب الشّعريّ، وأشكال ظهوراتها في ملفوظات الشّعراء قديماً وحديثاً.

غير أنّ السّؤال الذي يفرض علينا طرحه في هذا السّياق:

لكن لماذا التّعدّديّة في الخطاب الشّعريّ بالذّات؟ وليس في النّص الشّعري؟! وكيف تتجلّى في ملفوظات الشّعراء قديماً وحديثاً؟!

وفيما يخصّ السّؤال الأوّل، يمكن القول: إنّ وراء اختيار التّعدديّة، في الخطاب الشّعري، عدداً من الدّوافع والأسباب، لعلّ أبرزها:

- أنّ ظاهرة التّعدّديّة في ملفوظ النّص الشّعري قد صارت ظاهرةً للعيان،

ولم تعد محلّ إشكالٍ أو تساؤل، أو لنقل: إنها قد انتقلت ـ بفعل تطوّر الوعي النّقديّ الحديث بها ـ من حيّز الخفاء إلى حيّز التّجلّي، ولم يعد أحدٌ ينكرها، أو ينازع فيها، وقد تناولها كثيرٌ من الباحثين المعاصرين بالدّرس والتّحليل، ما يعني أنها قد صارت من «البيان بحيث لم تعد بحاجة إلى مزيد بيان».

وخلافاً لها ظاهرة التّعدّديّة، في الخطاب الشّعري؛ هذه الظّاهرة التي لا تزال غير ظاهرةٍ بما فيه الكفاية، أو لنقل: إنها لا تزال إشكاليّةً تُشْكِلُ على الكثير منّا، أو لا يزال يلتبس مفهومها ـ في وعي بعض الدّارسين ـ مع مفهوم التّعدديّة النّصيّة، لاسيما في ظلّ حالة الخلط الحاصلة، في ساحة التّفكير النقديّ العربيّ بين مفهوم النّص ومفهوم الخطاب، فنتيجة هذا الالتباس الحاصل بين المفهومين، لا يزال الكثير منّا يخلط بين ظواهر التّعدّديّة التي تدمغ النّص الشّعريّ، وتلك التي تدمغ الخطاب الشعريّ، ليس هذا فحسب، بل إن باحثاً مرموقاً، يعدّ في طليعة الباحثين في الخطاب، وأحد أهمّ المنظّرين المعاصرين له، هو ميخائيل باختين، قد ذهب إلى نفي سمة التّعدّديّةِ عن الخطاب الشعريّ بالجملة، ورأى أن هذا الخطاب[1] موسومٌ بالأحاديّةِ، ولا حَظّ له في التّعدّديّة التي عدّها سِمَةً لازمةً للخطاب الأدبيّ، في شكله النّثريّ فقط، أي في خطاب الرّواية على وجه الدّقة والتّحديد، ما أبدى الخطاب الشّعريَّ، في وعي هذا الباحث، خطاباً مغلقاً على ذاته؛ يكفي ذاته بذاته، ولا يفترض وجود ملفوظات الآخرين خارج حدوده، لذلك فالأسلوب الشّعريّ ـ وفقاً لهذا الباحث ـ هو عبارة عن (نسقٍ أحاديّ) مجرّدٍ من كلّ تأثيرٍ متبادلٍ مع (نسق) خطاب الآخرين، ومن كلّ نظرةٍ نحو (نسق) خطاب يصدر عن آخر[2]، فضلاً عن أنّه يخلو تماماً من وجود أيّة لغة أجنبيّة.

---

(1) ينظر: الخطاب الروائي، تر: محمد برادة، دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط، ط ثانية، 1997م: 50.

(2) ينظر: نفسه.

وهذا يقتضي:

ـ أحاديّة اللّغة في الخطاب الشّعري؛ باعتبار أنّ «لغة الشّعر عموماً هي لغة الشّاعر نفسه؛ لغته الصّافية أو الخالصة من (شوائب) أيّ لغةٍ أجنبيّةٍ. وبداخل هذه اللّغة يجد الشّاعر نفسَه برمّته، ودون شريك يقاسمه إيّاها[1].

وهو أمر من شأنه أنّه يفضي، وفق هذا المنظور، إلى:

ـ أحاديّة الكينونة المتلفّظة، في ملفوظ الخطاب الشعريّ وعدم تعدّديّتها، إضافةً إلى أحاديّةِ الدّلالة الشّعريّة، وأحاديّة المعنى الشّعريّ، فضلاً عن أحاديّةِ التّأويل والقراءة؛ باعتبار أنه (الشّاعر) يستعمل كلّ كلمةٍ، وكلّ شكلٍ تعبيريٍّ في معانيها المباشرة، أي أنّه يستعملها وكأنها التّعبير الخالص والتّلقائيّ عن قصده[2].

وفي هذا إشارة واضحة إلى:

ـ أحاديّة القصد والوظيفة الشّعريّة، إضافةً إلى أحاديّةِ العالم الشّعريّ؛ لأنّ الأصل في عالم الشّعر، أنّه يعلو على التّناقضات والصّراعات اليائسة التي يكتشفها الشّاعر داخله، وهو عالم مضاء دوماً بخطابٍ وحيدٍ ومستعصٍ على الدّحض، فالتّناقضات والصّراعات والشّكوى، تظلّ ـ حسب باختين ـ داخل الموضوع الشّعريّ، وداخل الأفكار والانفعالات (الشّعريّة) أي داخل مادّة البناء الشّعريّ، ولا يمكن أن تنتقل إلى لغة الشّعر؛ إذ في الشّعر يجب أن تكون لغة الشّك لغةً أكيدةً[3]. ما يبقي الشّاعر في خدمة لغةٍ واحدةٍ، ووعيٍ لسانيٍّ واحدٍ، ولا يستطيع الشّاعر أن يجعل وعيه الشعريّ، ومشاريعه الخاصة، في مقابل اللّغة التي يستخدمها، ما دام يوجد داخلها كليّةً؛ فهو إذن لا يستطيع، في حدود أسلوبه، أن يتّخذَ من اللّغة موضوعاً للإدراك

---

(1) ينظر: نفسه.
(2) نفسه.
(3) ينظر: نفسه.

وللتّفكير، أو ربط العلاقة؛ لأن اللّغة معطاةٌ له فقط من الدّاخل، بقدر ما يشيد نواياه بها، وليست معطاةً له من الخارج، بما لها من خصوصيّةٍ نوعيّةٍ، وحدودٍ موضوعيّةٍ.

لذلك فأحاديّةُ اللّغة ووحدانيّتها - في وعي هذا الباحث - قد عدّت شرطاً لازماً لفرديّة الأسلوب الشّعريّ المباشرة والقصديّة، وللإبقاء عليه داخل المونولوج[1].

ومن هنا يمكن القول، انطلاقاً مما سبق: إنّ المتكلّم في كلام الشّاعر، يتكلّم - في لغته الخاصة، بالإضافة إلى عالمه الخاص والخالص - عما هو أجنبيّ عنه، فهو، لكي يضيء عالماً أجنبياً، لا يلجأ إلى لغةٍ (أجنبيّةٍ) يمكن اعتبارها أكثر ملاءمةً لذلك العالم[2].

وإذا كان هذا الباحث قد ألحّ على نفي سمة التّعدّديّة عن الخطاب الشّعري، بقدر إلحاحه أو يزيد، ربّما قليلاً، على إثبات هذه السّمة للخطاب النّثري - في شكله الرّوائي فقط - فإنّ هذا قد كان في خلفيّة إلحاحنا هنا على تكريس هذا المحور من البحث لتناول موضوع التّعدّديّة، في الخطاب الشّعريّ، دون موضوع التّعدّديّة، في النّص الشّعريّ؛ إذ عمّق هذا الموقف من شعورنا بأهميّة تناول مثل هذه الظّاهرة بالدّرس والتّحليل، منطلقين من قناعةٍ راسخةٍ، بأنّ الأمر على خلاف ما ذهب إليه هذا الباحث، بخصوص الخطاب الشّعريّ، إذ الأصل في الخطاب الشّعري - حسب اعتقادنا - أنّه خطابٌ تعدّديٌّ بامتياز، أو قل: إنّه خطابٌ ناهضٌ في أفق التّعدّديّةِ بامتياز (وإن بقي شكل التّعدّديّة المتحقّق في الخطاب الشّعري يختلف عنه في الخطاب الرّوائي) وليس خارج هذا الأفق، ما يعني أنّ التّعدّديّةَ، في الخطاب الشّعري تعدّ - ليس فقط شرطَ شعريّةِ هذا الخطاب، بل تعدّ شرطَ وجودِهِ بالكليّةِ؛ إذ

(1) ينظر: نفسه: 51.
(2) نفسه.

بوجودها ينوجِد هذا الخطاب، وبانعدامها ينعدم. ما يعني أنها السّمة الفارِقة الأبرز، بين هذا الخطاب، وسائر الخطابات الأخرى التي تقوم على مبدأ الأحاديّة، أو تنهض في فضائها.

وبما أنّ التّعدّديّة هي السّمة الفارقة الأبرز التي تدمغ الخطاب الأدبيّ عموماً، والخطاب الشّعريّ خصوصاً، فهذا يقتضي أنها السّمة التي تمثّل خصوصيّةَ هذا الخطاب، أو لنقل: إنّها السّمة التي تؤسّس لماهيته الخاصّة، ولما تكونه شعريّتُه في الأصل، إنها السّمة التي بها يكون هذا الخطاب ذاتَهُ، أو لا يكون ذاته، بل غيره، أو لنقل: إنها السّمة التي بها تكون شعريّةُ هذا الخطاب، أو لا تكون شعريّتُه، إذ إنّه بدون هذه السّمة يفقد هويّته الخاصّة، ويصبح خطاباً من نوعٍ آخر، أو بهويّةٍ أخرى.

على أنّنا إنّما نقول هذا، انطلاقاً من وعينا، بأنّ الخطاب الشّعري هو إستراتيجيّةُ التلفّظ ونظامه التّعدّديّ المفتوح.

أمّا النّص فهو الملفوظ الإنجازيّ النّاجم عن عمليّة التلفّظ أو المتمخّض عنها، لذلك فنحن نعرّف الخطاب الأدبيّ عموماً، والخطاب الشّعريَّ خصوصاً، بمقتضى هذا الوعي، بأنّه عبارة عن نظام مركّبٍ من عددٍ (لا يحصى) من الأنظمة التّوجيهيّةِ والتّركيبيّةِ والدّلاليّةِ والنفعيّة. وهذا يقتضي أنّ الخطاب الشّعريّ عبارة عن «نظام خرق واختراق (واعٍ ولا واعٍ، في الوقت نفسه) لكلّ الأنظمة التّوجيهيّة والتّركيبيّةِ والدّلاليّةِ والنّفعيّة، ونظام تجاوز، أو تحرّر من كلّ السّلط التي تمثّلها تلك الأنظمة.

لذلك فهو بهذا يختلف ـ على سبيل المثال ـ عن الخطاب البيانيّ الذي نظر إليه، بوصفه نظاماً أحاديّاً مغلقاً على ذاته، كونه يتألّف ـ فقط ـ من ثلاثة أنظمةٍ رئيسةٍ (قارّةٍ) هي:

1. نظام التّوجيه البيانيّ الخاضع لمعيار علم البلاغة (التّقليديّة) القديمة، والقائم على عددٍ من الأسس والمبادئ المعروفة في هذا العلم.

2. نظام التّركيب (أو البناء) الخاضع لمعيار علم النّحو.

3. نظام «الإبانة البيّانيّة» أو الإيعاز بالمعنى المراد، والخاضع لمعيار علم البيان التقليديّ[1].

فالخطاب الشّعريّ إذن عبارة عن نظام علاقة كليّةٍ مركّبةٍ؛ متآينةٍ أو متزامنةٍ بين أطراف العمليّةِ التّخاطبيّةِ: المخاطِب، والمخاطَب، والمخاطَب به، والمخاطَب فيه، والمخاطَب له أو لأجله، أو هو، بتعبير آخر، عبارة عن نظام علاقةٍ كليّةٍ مفتوحةٍ (متعدّدةٍ ولا نهائيّةٍ) بين عناصر كليّةٍ مفتوحةٍ (متعدّدةٍ ولا نهائيّةٍ).

وإذا عرّفنا الخطاب الشّعري عموماً، بأنّه نظام مركّبٌ من عددٍ لا يحصى من الأنظمة... فهذا يقتضي أنّ عملنا، في تحليل الخطاب، يجب أن ينصبّ على طرائق/أساليب التلفّظ، وموجّهاته، والأطراف أو العناصر الفاعلة فيه، وطرائق عملها.

وهذا يتطلّب تسليط الضّوء - بشكلٍ خاصّ - على طبيعة العلاقة المتآينةِ أو المتزامنةِ بين عناصر التلفّظ، في لحظته الرّاهنة، أي بين المتلفِّظ وملفوظاتِه، من جهة، وبين المتلفِّظ وملفوظاتِه والمتلفَّظ فيه (مقام التلفّظ وسياقه)، والمتلفَّظ له أو لأجله، والمتلفَّظ إليه.

وهو أمر من شأنه أنّه يضعنا، وجهاً لوجهٍ، أمام ظاهرة التّعدّديّة الخطابيّة التي تدمغ الخطاب الشّعريّ، وتمثّل - في اعتقادنا - سرّ خصوصيّته/ شعريّته.

على أنّنا لا نعد القارئ بأنّنا سنأتي، في هذه الدّراسة، على كلّ أشكالِ التّعدّديّةِ التي ينطوي عليها، ويجسّدها الخطاب الشّعري، بشكلٍ عام، وإن كنّا نعده أنّنا سنحاول التوقّف عند أهمّ تجلّياتها، متوسّلين إلى ذلك بنصوص لشعراء قدامى ومعاصرين:

---

(1) ينظر: د. عبد الواسع الحميري: كتابنا: شعرية الخطاب في التراث النقدي والبلاغي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، مجد، بيروت، ط أولى 2005م: 46 وما بعدها.

2. 1. تعدديّة مواقع التلفّظ:

وأعني بتعدديّة مواقع التلفّظ، أنّ المتلفّظ (الشّاعر)، في ملفوظ الخطاب الشّعري، لا يتلفّظ إلينا، أو لا يتوجّه الينا بخطابه، من موقعٍ واحدٍ محدّدٍ، هو موقع انتمائه إلينا (نحن المخاطَبين عموما)، وخضوعه لشروطنا التي يفرضها عليه وضعنا السّوسيوثقافيّ،كمخاطَبين (فعليّين أو ضمنيّين) بل يتلفّظ إلينا أو يخاطبنا، من موقع انتمائه إلى ذاته المتلفّظة، في الأصل، ولذلك تتعدّد (مواقع التلفّظ) في ملفوظ الخطاب الشّعري بتعدّد مواقع المواجهة مع أوضاع المتلفّظ (الشّاعر) الذي عرّفناه، في موضعٍ آخر[1] بأنّه عبارة عن «كائن اجتماعيّ تنهض فيه إمكانات التفرّد» فهو (المتلفّظ الشّاعر) من جهة، يحيا عضواً في جماعةٍ إنسانيّةٍ ينتمي إليها، ويدخل في سلسلة من التّنظيمات التي أوجدتها ضرورات الاجتماع البشريّ، في مرحلة معيّنة من مراحل التطوّر الاجتماعيّ، وليس، بالضّرورة، حاجة الفرد نفسه، ككائنٍ بيولوجيٍّ، أو حتى ككائنٍ اجتماعيّ، ويرث أوضاعاً اجتماعيّةً سابقةً على وجوده؛ منها ما يرجع إلى الأسرة، ومنها ما يرجع إلى مجتمع الحيّ أو القرية، أو المدينة التي يعيش فيها، ومنها ما يرجع إلى الأمّة، أو الجنس البشريّ بعامة، وهذه الأوضاع منها ما هو اقتصاديّ، وما هو سياسيّ، وما هو ثقافيّ، أو دينيّ، وما هو نفسيّ، وما هو لغويّ، وكلّها تتداخل وتتشابك، بحيث يجد نفسه، في كلّ لحظة من لحظات حياته، فيما يشبه المتاهة، ولكنّه، من جهة ثانية، لا يزال ذاتاً متفرّدةً؛ لها عالمها الخاص، فلكيلا يبتلعه ذلك الخضمّ من القوى الخارجيّة، يلزمه أن يعيد بناء ذاته، بصورة مستمرّة. والمراد بإعادة بناء ذاته، أن يحتوي التّجارب التي ترد عليه من الخارج، ويحيلها إلى شيءٍ من جنس ذاته[2].

---

(1) ينظر: الذات الشاعرة: 12.

(2) ينظر: شكري عياد، دائرة الإبداع، دار الياس العصرية، القاهرة(د.ت): 99.

وهو ما يسمح لنا بالقول هنا، في تعريف مواقع التلفّظ، في ملفوظ الخطاب الشّعري بأنها: مواقع المواجهة مع أوضاع المتلفّظ (الشّاعر) بالملفوظ الشّعري، أو بأنها مواقع مواجهة المتكلّم (الشّاعر) لأوضاعه بالكلام الشّعريّ. وبما أنّ أوضاع المتكلِّم الشّاعر، لاسيّما تلك التي تستدعي منه التكلّم شعراً، أو تلك التي تفرض عليه ضرورة مواجهتها بالكلام الشّعري، قد غدت مفتوحةً، أي متعدّدةً ولا نهائيّةً، فإنّ مواقع التكلّم، في الكلام الشّعري، قد غدت رهناً، ليس فقط بتعدّد الأوضاع التي تفرض نفسها على المتكلّم؛ بل بتعدّد الحالاتِ التي تنتاب المتكلِّم الشّاعر، في سياق التكلُّم الشّعري ذاته، وهو ما جعل من فضاء التكلّم، في الكلام الشّعري، فضاءً مفتوحاً للمواجهة والصّراع مع أوضاع المتكلّمين الشّعراء؛ أكانت أوضاعُهم التي يعانونها، في عالم الكلام ذاته، أم أوضاعهم التي يعانونها خارج عالم الكلام.

وهذا يعني أنّ كلامَ المتكلِّم الشّاعر، يعدّ كلاماً من موقع المواجهة والصّراع مع أوضاع المتكلِّم الشّاعر، في إطار ما يتكلّم عنه، وبه، وفيه، وله أو لأجله، أي من موقع المواجهة والصّراع مع المتكلَّم إليه (المخاطَب الفعليّ أو الضّمنيّ) ومع المتكلّم فيه (مقام التكلّم وسياقه) ومع موضوع الكلام، إضافةً إلى لغة الكلام، ونظامه.

ويتجلّ هذا، أوضح ما يتجلّى، خلال ملفوظ خطاب طرفة الذي يقول فيه[1]:

وما زال تِشْرَابِي الخُمُورَ ولذّتي وبَيْعِي وإنْفَاقِي طَرِيفِي ومُتْلدي

إلى أن تحامَتْنِي العَشِيرَةُ كُلُّهَا وأُفرِدتُ إفرَادَ البَعِيرِ المُعَبّدِ

رأيتُ بني غَبْرَاءَ لا يُنكِرُونَنِي ولا أهلُ هَذَاكَ الطّرَاف المُمَدّدِ

الا أيّهَذَا اللائِمِي أحضُرَ الوَغى وأنْ أشهَدَ اللّذاتِ هل أنتَ مُخلِدِي؟

فإنْ كنتَ لا تستطيعُ دَفعَ مَنِيّتِي فدعني أُبادِرْهَا بما مَلَكَت يَدِي

---

(1) ديوان طرفة، المكتبة الثقافية، بيروت(د.ت) ص 31.

فنحن نلاحظ، أنّ فضاء التكلّم، في كلام طرفة، في هذه الابيات، هو فضاء مواجهة المتكلّم طرفة لأوضاعه السّسيو أنطولوجيّة؛ ليس فقط في إطار من أنكره من النّاس، وهم جميع أفراد عشيرته الشّرعيّة؛ بل في إطار من لم ينكره من النّاس، وهم ندامائه الذين كنّى عنهم الشّاعر في (ب3،) ب ((بني غبراء))، و ((بأهل هذاك الطّراف الممدّد)) إضافةً إلى وضعه في إطار من كان السّبب في إنكار من أنكره من النّاس، وهو اللاّئم له، أو الزّاجر، أو الواشي به إلى القبيلة، إضافةً إلى وضعه في إطار عالم الموت الذي فرض عليه الحضور في حضرة كلّ هذه الأوضاع مجتمعةً.

ومن هنا رأينا المتكلّم طرفة، يتكلّم إلينا، أو يتوجّه الى مخاطبيه، في خطاب هذه الأبيات، من ثلاثة مواقع رئيسةٍ مختلفةٍ:

2. 2. من موقع الإنكفاء والعزلة أوّلاً:

انكفاء الذّات المتكلّمة على ذاتها أو على وضعها الكينونيّ المغلق، في الماضي، كي يتسنّى لها إدراك وضعها المفتوح، في الحاضر، على ضوئه.

على أنّ من شأن تكلّم طرفة من هذا الموقع:

ـ أنّه من موقع الاعتراف والتّبرير؛ اعتراف الذّات المتكلّمة بما فعلت في الماضي، وبما جرّ عليها فعلُها، في الماضي والحاضر. فهي تعترف بأنها قد أخلّت بشروط انتمائها إلى الجماعة (العشيرة) على مستويين:

أ. على مستوى معاقرتها للخمور، واشتغالها باللّذات والمتع، بعيداً عن حياة الجماعة التي تنتمي إليها (القبيلة) المملوؤة بالمتاعب، والمحكومة بمنطق المواجهة والصّراع مع الآخرين.

ب. وعلى مستوى إتلافها الأموالَ، وإنفاقِها إيّاها في غير وجوه الإنفاق التي تراها الجماعة، أو التي تحقّق مصلحةَ العشيرة، كإكرام الضّيف، وسدّ حاجة المحتاجين من أفراد القبيلة، وهذا يعني أن الذّات المتكلّمة قد

أخلّت بشروط انتمائها إلى الجماعة: على مستوى غيابها هي نفسها عن ساحة الحضور الفعليّ الجمعيّ، أي عن ساحة حضور الوغى، بوصفها ساحةَ المواجهةِ المباشرة بين أفراد القبيلة التي تنتمي إليها الذّات، وأفراد القبائل الأخرى الذين يشتبكون مع قبيلة الشّاعر، ويدخلون معها في حربٍ ضروسٍ على مقوّمات الوجود الجمعيّ لكلّ منهما. وعلى مستوى تغييبها لأموالها؛ بإنفاقها فيما يحقّق شرط انتمائها إلى ذاتها الفرديّة المفردة (أعني شرط اللّذة والمتعة الخاصّة) لا فيما يحقّق شرط انتمائها إلى الذّات الجماعيّة، ومن ثمّ، إنفاق تلك الأموال فيما يحقّق شرطَ الوجودَ الفرديّ المنفرد، أوالمعزول عن عالم الوجود الجمعيّ للآخرين، وليس فيما يحقّق شرط الوجود الجمعيّ المفتوح على الذّات وعلى الآخرين.

ولذلك فقد تميّز كلامُ الذّات من هذا الموقع:

* أنّه عن الفعل، دون الفاعل المتكلّم؛ عن الحدث المحدَث، دون المحدِث المتكلِّم؛ بدليل أنّه قال، في ملفوظ العبارة الأولى: «وما زال تشرابي الخُمورَ»، ولم يقل: «ومازلت أشرب الخمور» فأدخل الفعل النّاقص (ما زال) على حدث التّشراب؛ مضافاً إلى ضمير الشّارب المتكلِّم، أي على مصدر الفعل (شَرِبَ) المضاف إلى فاعله، ولم يدخله على ضمير الشّارب المتكلّم نفسِه، ثم أتى بعد ذلك، بلفظ الحدث المفتوح (المصدر) مضافاً إلى محدِثه المتكلِّم، في كلّ ما جاء بعده، حتى نهاية البيت الأوّل، فقال: ولذّتي، وبيعي، وإنفاقي إلخ.

على أنّ ما يؤكّد هذا، من جهة ثانية، أنّ الكائن المتكلّم، في كلام البيت الثّاني، قد أغلق تلك الأحداث/المصادر المتكلَّم عنها، والمنسوبة إليه جميعاً، بحدثين آخرين؛ نسب أوّلهما (وهو حدث التّحامي) إلى منسوبٍ اليه (محدِثٍ) بعينه، وهم جميع أفراد عشيرته (تحامتني العشيرة كلّها)، ولم ينسب الآخر (وهو حدث الإفراد والعزل الذي تعرّض له، أو الذي وقع ضحيةً له) إلى منسوبٍ إليه بعينه؛ بل تركه حدثاً مفتوحاً، ليشمل أفرادَ العشيرةِ، وغير

أفراد العشيرة، ولذلك قال: «وأُفرِدتُ هكذا إلخ» بصيغة المبنيّ للمجهول، وهي صيغة توحي بأن من سمات تكلّم الذّات، من هذا الموقع:

* أنّه كلامٌ عن الفعلِ، وما جرّه على المتكلّم الفاعل؛ عن الحدَثِ؛ حدَثِ التّشراب، البيع، الإنفاق، وما جرّه على محدِثِهِ: الشّارب، البائع المنفق المُبَذِّرِ. ومن هنا رأينا، من سمات هذا الحدث الذي أحدثه المتكلّم، وأخذ يتكلّم عنه، في كلام هذه الابيات، من هذا الموقع:

* أنّه حدثٌ متعلّقٌ بماضي المتكلِّمِ وبحاضِرِه ومستقبلِه. على معنى أنّه حدثٌ صادرٌ عن الفاعل المتكلِّم في الماضي، وإن كان لا يزال هو الذي يقرّر مصيره في الحاضر وفي المستقبل.

* وأنّه حدثٌ يمتدّ، ويستطيل، في ماضي المتكلِّم، حتى ليكاد يستغرق ماضي المتكلِّم كلّه، أو حتى ليكاد يغطّي تاريخ حياة المتكلِّم كلّها، ويأتي على إمكاناته كلّها.

يؤكّد هذا، أنّه (أي المتكلّم) قد قال أوّلاً: «ما زال»، فأتى بالفعل النّاسخ الدّال، بطبيعته، على استمرار ثبوت الخبر في المخبر عنه، حتى زمن الإخبار، أو على استمرار ثبوت اتّصاف المخبر عنه بمضمون الخبر حتى لحظة التّكلّم بالخبر، على الأقلّ؛ ليأتي بعد ذلك، بصيغة مفتوحةٍ للمخبر عنه، هي صيغة (تشرابي) المؤلّفة من ثلاثة مقاطع صوتيّة (تشـ+ را+ بي) دون صيغة (شربي) المؤلّفة، فقط، من مقطعين صوتيّين (شر+بي)، فقال: «وما زال تشرابي»، ولم يقل: «وما زال شربي»؛ باعتبار أن الصّيغة الأولى تدلّ بذاتها، أي بجرس أصواتها، وبامتداد حركة النّطق بها، على انفتاح هذا الحدث على المتعدّد واللاّنهائيّ، أي على استمرار حدث الشّرب من الشّارب المتكلِّم دون انقطاع، أو توقّف، إضافةً إلى دلالتها، بجرس أصواتها، وبالذّات بجرس صوت الشّين السّاكنة الدّالة على الإنتشار والتّفشّي، على كثرة مشروبه من الخمور واستمراره. أمّا صيغة (شربي)، فلا تدلّ بذاتها، على أيّ من المعنيين السّابقين الذين دلّت عليهما الصّيغة الأولى.

على أنّ ما يؤكّد معنى الانفتاح على الكثرة الذي دلّت عليه هذه الصّيغة، بالإضافة إلى معنى الإستمراريّة وعدم الكفّ أو التوقّف عن شرب الخمور، صيغة الجمع (الخمور) التي اختارها المتكلّم، دون صيغة المفرد (الخمر) ليوقع حدث التّشراب المفتوح عليها؛ فصيغة الجمع هذه، توحي ليس فقط، بكثرة الخمور التي ما انفكّ يشربها المتكلّم في الماضي؛ بل بتنوّع تلك الخمور، وتعدّد أشكالها وأصنافها.

أمّا قول الشاعر، بعد ذلك (ولذّتي)، فهو من باب عطف العام على الخاصّ؛ ليوحي: إمّا بعموم اللّذة التي يحقّقها له حدث تشراب الخمور، وإمّا بعموم الحدث/الفعل الذي من شأنه أنه يحقّق له اللّذة والمتعة، وأنه لا يقتصر، فقط، على حدث تشرابه الخمور؛ بل يشمل هذا الحدث وأحداثاً أخرى، لا تقلّ أهميّةً عنه، في تحقيق اللّذة والمتعة له، كحدث التّمتّع بالمرأة مثلاً.

ومن هنا، رأينا المتكلّم طرفة يعطف على حدث (اللّذة) المفتوح هذا (ولذّتي)، حدثين آخرين، ما فتئا يسهمان في عمليّة فتح ذلك الحدث واستمراره، وهذان الحدثان هما: حدث البيع والإنفاق المنسوبان، هما أيضاً إلى المتكلّم أو الصّادران عنه أيضاً؛ بيع ما لا يحقّق له اللّذة من الأشياء، وإنفاق قيمته في شراء أشياء، أو في التّعويض عن أشياء من شأنها، أنها تحقّق له اللّذة والمتعة.

وكأن المتكلّم طرفة، قد أراد بهذا، أن يقول لمخاطَبه المفتوح (المتعدّد واللاّنهائيّ) من هذا الموقع: إنه قد بقي يشرب الخمور، ويعاقر النّساء، ويفعل كلَّ ما من شأنه أن يحقّق له اللّذةَ والمتعةَ، منفِقاً في سبيل ذلك، كلَّ ما كان لديه من علائق وأنفاس، حتى شاع أمره، وانتشر خبره بين جميع أفراد العشيرة التي أجمع جميع أفرادها على خلعه، أي على عزله ونفيه عن عالمهم.

لذلك وجدنا من سمات هذا الحدث المتحدّث عنه، من هذا الموقع:

* أنّه ينطوي على إحْدَاثٍ في أمر القبيلة، أو في أمر العلاقة معها، أي على بِدْعَةٍ أو تجاوزٍ، أو إخلالٍ بشروط انتماء الذّات إلى القبيلة، وهو ما أدّى بالقبيلة إلى خلع الذّات ليس فقط؛ لأنها تريد من الذّات أن تكفّ عن ممارسة ذلك الحدث المحدَث، وتُجَدِّد إلتزامها بشروط الإنتماء إليها من جديد، ولا فقط؛ لأنها تريد أن تحمي باقي أفرادها المنتمين من عدوى التّأثر بالذّات المحدِثة، ولكن لأنّ الذّات قد اختارت، هي نفسها، أن تحيا حياةَ العزلةِ، أو لأنّ الشّاعر قد اختار لنفسه أن يحيا فرداً مفرداً، فكان لِزَاماً على القبيلة، أن تفرده كما أفرد نفسه، وأن تقرّ مصيره الذي قرّره لنفسه بنفسه.

وهذا يعني أنّ من سمات حديث طرفة من هذا الموقع:

* أنّه حديثٌ عن الحدث المفتوح الذي تمتدّ آثارُه إلى زمن التّحدّث، أو الذي لا تزال الذّات المتكلّمة تعاني من آثاره حتى لحظة التكلّم: الآن ـ هنا، وقد تبقى تعاني من آثاره إلى ما بعد هذه اللّحظة.

* إنّه حديثٌ عن مصير الذّات الفرديّة المفردة المفتوح، في إطار الجماعة الشرعيّة (العشيرة) التي أفردتها، ولا تزال تفردها حتى الآن، أو التي أنكرتها، ولا تزال تنكرها حتى اللّحظة الرّاهنة.

ومن هنا رأينا المتكلّم طرفة يتحوّل، في كلام (خطاب) هذا البيت، من موقع الحديث عن مصيره المفتوح، في إطار الجماعة الشرعيّة المُنْكِرَةِ له، إلى موقع المواجهة المفتوحة مع مصيره، في إطار تلك الجماعة، بالإنفتاح في (كلام البيت الثّالث) على مصيره في إطار جماعة أخرى غير شرعيّةٍ، أي في إطار جماعة (الصّعاليك) المخلوعين، أو المنبوذين من قبائلهم مثله.

وهذا يقتضي أنّ المتكلّم طرفة، قد صار، في كلام هذا البيت، يواجه وضعه السّسيوانطولوجيّ في إطار الجماعة الشّرعيّة (القبيلة) التي أنكرتهُ، ولا

تزال تنكره، باستحضار وضعه السّسيوانطولوجيّ، في إطار الأفراد المفردين مثله، أي في اطار الأفراد الذين أفردتهم عشائرهم، ولا تزال تفردهم، كما هو الحال بالنّسبة له؛ فهو (المتكلّم طرفة) يستبدل بوضعه، في إطار أولئك، وضعاً له في إطار هؤلاء؛ مُعَلِّلاً هذا الاستبدالَ، بأن هؤلاء ليسو من جنس أولئك، بدليل أنّ هؤلاء لم يُنكِرُوه، بينما أولئك أنكَرُوه، ولا يزالون ينكرونه.

ومن هنا، يمكن وصف كلام (خطاب) طرفة من هذا الموقع:

2. 3. أنّه من موقع انفتاح الذّات المتكلّمة

في كلام هذا البيت، على الذّوات الأخرى المتماثلة معها وضعاً ومصيراً، أي التي وضعها في إطار قبائلها التي أفردتها. كوضع الذّات المتكلّمة، ومصيرها كمصيرها، وهذا يعني:

* أنّه من موقع رؤيا الذّات المتكلّمة تلك الذّواتِ مُنكَرةً غيرَ مُنْكِرةٍ، ولا متناكرةٍ؛ مُنكَرَةً من جميع أفراد عشائرها التي قرّرت خلعَها (نبذَها وعزلَها عن باقي أفراد القطيع)، وغير مُنْكِرةٍ مَنْ خَلَعَتْهُ عشيرتُه كطرفة، ولا متناكرة فيما بينها، وهذا يعني، أن الذّات المتكلّمة قد نظرت إلى تلك الذّوات المفرَدَة من زاوتين: من زاوية موقف الآخرين منها، ومن زاوية موقفها هي نفسها من الذّات، ومن ثمّ، من زاوية ما تعانيه هذه الذّوات، في سياق إنكار الآخرين لها، ومن زاوية ما تحقّقه للذّات من تجاوز لمعاناتها، في السّياق نفسه.

يؤكّد هذا أشياء كثيرة منها:

- أنّ المتكلّم الشّاعر، قد أحال على هذه الذّوات بلفظ ((بني)) في (ش1)، وبلفظ ((أهل)) في (ش2) من هذا البيت، ومن شأن إحالة الشّاعر على هذه الذّوات بهذين الدّالين، أنه يدلّ على أن الشّاعر قد صار ينظر إلى هذه الذّوات من زاوية ما يجمع بينها، ويوحّدها كذواتٍ مفردةٍ، أي من

زاوية ما يجعل منها ذواتاً منتمية، أو منسوبةً إلى ذاتٍ واحدةٍ، أو إلى أصلٍ واحدٍ، ما جعلها تبدو، في عين شهود الشّاعر، بمثابة الأبناء لأبٍ واحدٍ، وأمٍّ واحدةٍ. وقد تبيّن أن ما يوحّد بين هذه الذّوات، في وعي المتكلّم الشّاعر، ليس سوى مصيرها المشترك، معاناتها المشتركة، في سياق إنكار الآخرين وتنكّرهم لها، أو خلعهم إيّاها.

يوحي بهذا، بالإضافة إلى ذلك، مؤشّران صياغيّان آخران:

- **المؤشّر الأوّل**: أنّ المتكلّم/الشّاهد، قد نسب هذه الذّوات إلى غير منسوبٍ، أو إلى منسوبٍ، من شأنه أنه يؤكّد غياب النّسبة، وانقطاع الحبل السُّريّ للنّسب الذي كان يصل هذه الذّوات بالآخرين ممن كانت تنتسب وإيّاهم إلى أصلٍ واحدٍ.

ويتجلّى هذا من جهة أنّ المتكلّم/السّارد، قد قال في (ش1) «بني غبراء» هكذا بصيغة التّنكير، ولم يقل مثلاً: «بني فلان» أو على الأقلّ «بني الغبراء» بصيغة التعريف، فنسب هذه الذّوات، أو بالأحرى، أضاف لفظ ((بني)) الدّال بذاته على وحدة هذه الذّوات، أو على وحدة الأصل الذي تنتمي إليه هذه الذّوات إلى لفظ ((غبراء)) الذي يحيل على الأرض الفلاة، القاحلة، أو الخَالية من الماء والكلأ، أي من كلّ مقوّمات الوجود الحيّ والمستقرّ، ومن شأن هذه النّسبة، أو الإضافة، أنها توحي بأن الشّاعر قد صار ينظر إلى وحدة الأصل الذي تنتمي إليه هذه الذّوات، من زاوية وحدة المصير، أو من زاوية وحدة المعاناة التي تعانيها هذه الذّوات جميعاً؛ من حيث إنها جميعاً، تعاني الخلع والنّبذ من قبائلها، ولذلك فهي جميعاً تعاني الفقر والغربة، والضّياع؛ بحثاً عما يحقّق لها تجاوز تلك المعاناة.

أمّا في (ش2) من البيت، فقد قال الشّاعر: «ولا أهلُ هذاك الطّراف المُمَدّد» ولم يقل: ولا أهل هاتيك البلدة، أو أهل هذا المحلّ، فنسب هذه الفئة من الذّوات، أو لنقل أضاف لفظ ((أهل)) الدّال بذاته على وحدة هذه الفئة من الذّوات أيضاً، إلى اسم الإشارة ((ذا)) الدّال بذاته، على حضور

المشار إليه (المنسوب إليه) ممثّلاً في ((الطّراف المُمَدّد))، حضوراً عينيّاً مباشراً، وقربه من المخاطِب، ومن شأن هذه النّسبة، أو الإضافة أنها توحي بأن الشّاعر قد نسب هذه الفئة من الذّوات إلى الشّيء الآنيّ والعابر، ولم ينسبها إلى الشّيء الثّابت والرّاسخ، إلى ما لا يمثّل أصلاً للنّسبة، أو الانتساب، لا إلى ما يمثّل أصلاً للنّسبة، أو الانتساب، أي إلى موضع الإقامة الفرديّة الآنيّة، والعابرة[1]، لا إلى موضع الإقامة الجماعيّة التّاريخيّة الثّابتة والمستقرّة، ومن شأن هذا كلّه أنه يوحي بأن الشّاعر، من ثمّ، قد أخذ يشهد هذه الفئة من الذّوات، من زاوية ما تعانيه من قطيعةٍ ونبذٍ، من ناحية، ومن زاوية ما تحقّقه لنفسها من متعةٍ ولذّةٍ آنيّةٍ عابرةٍ، من ناحية ثانية.

وهذا يعني أن الشّاعر، قد نظر إلى جماعة الخلعاء (الصّعاليك) بشكلٍ عام، على أنهم، في الأصل، فئتان:

ـ فئةٌ استطاعت أن تتجاوز بعض تبعات النّفي والخلع الذي تعرّضت له من لدن عشائرها، أن تتجاوز، على الأقلّ، المشكل الاقتصاديّ، وإنْ ظلت ترزح تحت وطأة المشكل الاجتماعيّ، ممثّلاً في قضيّة الانتماء، أو في قضيّة انفصام علاقتها بالجماعة الأصليّة التي كانت تنتمي إليها، وتمثّل أحد أفرادها، وتمثّل هذه الحالة حالةَ من وصفهم الشّاعر بـ ((أهل هذاك الطّراف الممدّد)).

ـ وفئةٌ أخرى لم تستطع أن تتجاور أيّاً من تبعات النّفي والخلع، الأمر الذي جعلها تعاني من المشكلتين معاً؛ المشكلة الاقتصاديّة والاجتماعيّة، وتمثّل هذه الحالة ـ كما أوضحنا ـ حالة من وصفهم الشّاعر بـ ((بني غبراء)).

---

(1) من حيث إن المراد بالطراف الممدد: البيوت من الأدم، كما يذكر الشراح، يقيم فيها الإنسان الراحل أياماً، ثم يرحل عنها.

على أنّ ما يؤكّد هذا، من جهة ثانية، أنّ الإضافة في ((أهل هذاك الطّراف الممدّد)) تفيد الملكيّة والاختصاص؛ اختصاص المضاف (أهل) بالمضاف إليه (هذاك الطّراف)، وملكيّته له، في حين تفيد الإضافة في ((بني غبراء)) مجرّد التّخصيص؛ تخصيص المضاف النّكرة (بني) بنكرةٍ أخرى (غبراء) والحدّ من دائرة العموم الذي تفيده تلك النّكرة لا أكثر.

ليكون الشّاعر بهذا، قد أضاف تلك الذّوات جميعاً، بل قل: قد نسب تلك الذّوات جميعاً، إلى غير منسوبٍ، أو إلى ما يؤكّد غياب النّسبة، وانقطاع الحبل السُّريّ للنّسب الذي كان يصل هذه الذّوات بالآخرين، ممن كانت تنتسب، وإيّاهم إلى أصلٍ واحدٍ، مما جعلها، وبالذّات الفئة الأولى، تعاني من ضياع الهويّة، بالإضافة إلى الفقر والغربة. هذا عن المؤشّر الأوّل.

ـ أمّا المؤشّر الثّاني: فيتمثّل في أنّ الشّاعر الذي نسب تلك الذّوات جميعاً إلى ما يؤكّد ضياع نسبتها إلى الآخرين، أو انقطاع الحبل السّريّ الذي كان يصلها بالآخرين، قد نسب إلى تلك الذّوات جميعاً، في مقابل ذلك، ما يؤكّد قيام النّسبة، أو اتّصال حبل النّسب بينها، وبينه، على معنى أنه ((الشّاعر) قد أثبت لها جميعاً، أو لنقل: قد نفى عنها جميعاً أن تكون، أو أيّاً منها، قد أنكَرَتْهُ أو تَنَكّرَتْ له، كما أَنْكَرَهُ أو تَنَكّرَ له، ولها كلّ الآخرين.

على أنّ اللاّفت، في هذا السّياق أمران:

ـ الأمر الأوّل: أنّ الشّاعر قد استخدم صيغة المضارع المستمرّ ((لا ينكرونني))، على الرّغم من أنّه كان قد استخدم، بالنّسبة لفعل رؤياه تلك الذّوات، صيغة الماضي المنقطع ((رأيت))، ومن شأن هذا الاستخدام أنّه يوحي بانفتاح أفق الرّؤيا (رؤيا الذّات المتكلّمة) على الماضي والحاضر والمستقبل؛ لأنّ من شأن استخدام هذا الفعل المضارع أنّه يحيل حدثَ الرّؤية المتحقّق في الماضي إلى حدثِ رؤيا كليّةٍ مفتوحةٍ؛ يتحقّق في الحاضر وفي المستقبل، ليحيل، من ثمّ، أفقَ الرّؤيةِ المغلق على الزّمان ـ المكان المحدودين والمحدّدَيْن إلى «أفق رؤيا» كليّةٍ مفتوحةٍ على مطلقِ الزّمان والمكان، وعلى نحو

يغدو معه كلامُ الشّاعر، من هذا الموقع، كلاماً عن رؤيا كليّةٍ مفتوحةٍ لوضع سسيوانطولوجيّ كليٍّ مفتوحٍ.

ويتجلّى هذا، من جهة أنّ الشّاعر الرّائي أو الشّاهد، لم يشهد مصير تلك الذّوات المُنْكَرَةِ فقط، ولا مصيرَ ذاتِهِ هو نفسه، في إطار تلك الذّوات المُنْكَرَةِ فقط، بل شهدَ، بالإضافة إلى ذلك، مصيرَه ومصيرَ تلك الذّواتِ المُنكَرَةِ في إطار من أنكرهم جميعاً، أي في إطار علاقتهم جميعاً بالآخرين الذين قاموا بعمليّة نفيهم وإنكارهم جميعاً، وهذا يعني أن المتكلّم الشّاهد قد شهد وضعَه السّسيو انطولوجيّ في إطار هؤلاء وأولئك جميعاً، على السّواء؛ في إطار هؤلاء الذين أنكروه، وفي إطار أولئك الذين أُنْكِرُوا مثلَه، وشهدَ وضعَ أولئك الذين أُنكِرُوا مثلَه في إطار من أنكَرَهم (من أفراد عشائرهم)، وفي إطار من لم يتكرهم، ممن أُنْكِرَ مثلُهم كالشّاعر.

على أنّ المتكلّم الشّاهد لم يشهد ـ خلال فعل تكلّمه هذا ـ كلَّ تلك الأوضاع، والمصائر في إطار الماضي فقط، أو في إطار الحاضر فقط، أو المستقبل فقط، بل شهدها في إطار كلّ تلك الأزمنة، أي في إطار: الماضي والحاضر والمستقبل، على السّواء، وهو ما جعل من لحظة التكلّم، بالنّسبة للكائن المتكلّم، من هذا الموقع، لحظةَ رؤيا كليّةٍ مفتوحةٍ لكلّ تلك الأوضاع، في كلّ تلك الأزمنة، وجعل من كلام الشّاعر، من هذا الموقع، من ثمّ، كلاماً عن أكثر من (عالم) مرئيّ، في أكثر من زمنٍ، أو كلاماً عن أكثر من مرئيّ، من أكثر من زاوية، وفي أكثر من ظرف أو سياق.

ـ الأمر الثّاني: أنّ الشّاعر قد قال في (ش2) من هذا البيت: «ولا أهل هذاك الطّراف الممدّد»، ولم يقل: «أهل ذاك الطّراف» أو «هذا الطّراف» أو «ذلك الطّراف»، فأتى باسم الإشارة ((ذا)) مقروناً بـ ((هاء)) التّنبيه و ((كاف الخطاب)) في آن معاً، ومن شأن إتيان الشّاعر باسم الإشارة مقروناً بهاء التّنبيه، وكاف الخطاب، على هذا النّحو، أن يوحي بأنّ مخاطباً من النّوع الغافل، أو السّادر في الغيّ أو الضّلال (ولعلّه الزّاجر أو اللاّئم) قد حضر،

على الأقلّ، في وعي المخاطِب السّارد[1]، وأنّ المخاطِب السّارد، قد أخذ يستعدّ - في الخطاب - لخوض مواجهةٍ حاسمةٍ معه، فبدأ أوّلاً بمخاطبته وتنبيهه، علّه يفيق من غفلته، أو يفيء إلى رشده، ولكن يبدو أنه لا جدوى، بدليل أنّ المتكلّم الشّاعر (في كلام البيت الرّابع والخامس) قد أضرب عن كلامه من هذا الموقع، أو لنقل: إنه قد أغلق باب التكلّم، من هذا الموقع، بعد أن كان قد أغلق باب التكلّم من الموقع السّابق، ليفتح باباً جديداً للكلام، من موقع آخر، يمكن وصفه بأنّه:

2. 4. موقع المواجهة المباشرة (والسّافرة) مع المخاطب (اللاّئم الزّاجر)

على أنّ مما يميّز كلام الشّاعر من هذا الموقع:

* التّوجيه المباشر، أنّه كلامٌ موجّهٌ توجيهاً مباشراً من مخاطِبٍ بعينه (هو طرفة) إلى مخاطَبٍ بعينه (هو هذا الشّخص اللاّئم أو الزّاجر للمتكلّم الشّاعر)، لتحقيق غايةٍ بعينها، وتتمثّل في محاججته، وإقناعه بوجهة النّظر الخاصّة به، وهذا يعني:

* أنّه من موقع استحضار هذا المخاطَب، جعله حاضراً بوعيه، أو جعله حاضراً معه في ساحة التكلّم حضوراً واعياً مباشراً ومسؤولاً حتى يتمكّن من مخاطبته بما يعيده إلى رشده، ويعطفه عن غيّه، وهو ما اقتضى من المتكلّم الشّاعر أن يفتتح كلامه، من هذا الموقع، بحشدٍ من صيغ التّنبيه والطّلب: «ألا، أيّ، ها، ذا» هذه الصّيغ التي نعتقد أنه لا هدف للمتكلّم الشّاعر من ورائها سوى تنبيه هذا المخاطَب السّادر في غيّه من غفلته، وجعله حاضراً معه، في ساحة التّخاطب حضوراً واعياً مباشراً، حتى يتمكّن من مهاجمته والاشتباك معه، وهو ما أفضى بكلام الشّاعر، من هذا الموقع، ليغدو بالفعل:

---

(1) على أنه لا يشترط، في حضور هذا المخاطب، أن يكون حضوراً حسياً حقيقياً أو واقعياً، أي أن يكون قد حضر بلحمه وعظمه في مقام التكلم بهذا الكلام، وإنما يكفي أن يكون قد تحقق حضوره في وعي الشاعر المتكلم لحظة التكلم بهذا الكلام أو لحظة تلفظه بهذا الملفوظ.

* كلاماً من موقع الاشتباك مع ذلك المخاطَب الحاضر معه في السّاحة، بغرض زعزعة قناعاته، بخصوص الأسباب التي جعلته يلومه، أو ينكر عليه.

على أنّ ما يجسّد فكرة الاشتباك هذه؛ اشتباك المتكلِّم بالمخاطَب، في بنية الخطاب الشّعري، في هذا البيت، اشتباك الدّوال الدّالة عليهما في الخطاب، واندماجها في دالٍّ واحدٍ، أو في كلمةٍ واحدةٍ، هي كلمة (اللاّئمي) التي أصلها (اللاّئم لي) فدمج الكلمتين في كلمةٍ واحدةٍ، يوحي بمعنى الاندماج، أو قل بمعنى الاشتباك الحاصل بين الشّاعر المتكلّم ومخاطبه اللاّئم له، أو المنكر عليه.

وهذا يعني أنّ خطاب الشّاعر، من هذا الموقع، قد غدا، بالضّرورة خطاباً من موقع الإنكار القائم على الحجّة، وإقامة الدّليل؛ إنكار أن يكون قد اجترح من الأفعال والتصرّفات ما يوجب لومه أو الإنكار عليه، وهذا يقتضي إنكار ما كان قد أفضى به أو اعترف باجتراحه، من موقع التكلّم السّابق.

فإذا كان قد اعترف أو أقرّ، من موقع التكلّم السّابق، بأنّه كان قد أدمن تشراب الخمور، ومعاقرة اللّذات، على نحو أدّى إلى غيابه عن ساحة حضور الوغى، فإنه يقرّر، من موقع التكلّم الرّاهن هذا، غير ما كان قد أقرّ به هناك. على معنى أنه هنا، قد صار ينكر أن يكون قد أدمن تشراب الخمور، أو عاقر اللّذات إلى درجة أنه غاب عن ساحة حضور الوغى، ومن هنا رأيناه يعلّق لوم اللاّئم له أو زجر الزّاجر له على ما كان قد اعترف ـ ضمناً ـ بحصول نتيجته من قبل، أي على حضور الوغى، وشهود اللّذات، وكأنه إنما أراد أن يقول للائمه من هذا الموقع:

«أيهذا اللاّئمي، علامَ تلومني، وتزجرني؟!! أتلومني على حضوري الوغى (على فروسيّتي) و (مجرّد) شهودي اللّذات (على فتوّتي)؟! وهل في فعلي هذا ما يستحقّ اللّوم أو الزّجر؟!».

على أنّ ما يلفت النّظر في هذا السّياق أمران:

- الأمر الأوّل: أنّ الشّاعر قد قدّم حضوره الوغى على شهوده اللّذات، ومن شأن هذا التّقديم، أن يوحي بأنّ الشّاعر قد صار شديد الحرص على أن ينفي عن نفسه تهمة أن يكون قد تخلّى عن فروسيّته، بسبب معاقرته للخمرة، أو شهوده اللّذات، فهو يريد أن يقول لنا: إنّه لا يزال ذلك الفارس البطل القادر على الوفاء بمتطلّبات حياته الخاصّة والعامّة، على السّواء، ولذلك فهو ما ينفكّ يحضر الوغى، ويشهد اللّذات.

على أنّ من شأن قوله: ((أشهد اللّذات)) أنّه يوحي بأنّه لم يستغرق في اللّذات، أو بأنّه بالأحرى، لم تستغرقه اللّذات، بل يقتنصها اقتناصاً، كما يقتنص الفريسة (أي بسرعة وبخفّة). على معنى أنّه يتعاطاها بقلّةٍ شديدةٍ، من جهة، وبسرعةٍ شديدةٍ، من جهة أخرى، هذا إذا لم نعتبر حدث الشّهود، حدث شهودٍ بالعين المجرّدة فقط.

- الأمر الثّاني: أنّ الشّاعر قد قرن بين حضوره الوغى وشهوده اللّذات، وكأنّه إنّما أراد، بهذا، أن يقول للائمه: إنّ معناهما واحدٌ؛ لأنّ كليهما في مواجهة الموت: الأوّل في مواجهة الموت القادم من الخارج، أي من عالم الأعداء المغيرين على القبيلة، أو المتسبّب عنهم، والثّاني في مواجهة الموت القادم من عالم الدّاخل، أي من الزّمن، أو المتسبّب عن شعور الذات بطوله، أو بأنّ الموت قد بات قاب قوسين أو أدنى، وهو أمرٌ من شأنه أنّه يدلّ على أنّ الشّاعر قد تحوّل من موقع الاستسلام والرّضوخ للموت، إلى موقع المواجهة والصّدام المباشر مع الموت، ومن ثمّ، من موقع الإذعان والخضوع لشروط الانتماء إلى القبيلة، بدليل أنّه كان قد جعل من إخلاله بتلك الشّروط مسوّغاً منطقيّاً كافياً لنفي القبيلة له، وإفرادها إيّاه إلى موقع رفض الإذعان لتلك الشّروط؛ باعتبارها تتناقص - بشكلٍ جذريٍّ - مع شروط مواجهة الموت، والتّصدّي له.

وهكذا تعدّدت مواقع تكلّم طرفة، في كلام هذه الأبيات، بحسب تعدّد

مواقع مواجهة المتكلّم طرفة لأوضاعه السّسيو أنطولوجيّة، ليس فقط في إطار مَنْ أنكره مِنْ أفراد عشيرته، بل في إطار مَنْ لم يُنكِره ممن أنكِرَ مثله، إضافةً إلى وضعه في إطار من كان السّبب في إنكار من أنكره من أفراد عشيرته، إضافةً إلى وضعه في إطار الموت الذي فرض عليه الحضور في حضرة كلّ تلك الأوضاع مجتمعةً.

ـ 3 ـ

تعدديّة الفواعل المتكلّمين

ويبقى السّؤال الذي يفرض نفسه، في هذا السّياق:

ولكن هل يفضي تعدّد مواقع التكلّم، في الكلام الشّعري، إلى تعدّد الفواعل المتكلّمين فيه؟ أم أنّه لا يفضي إلى تعدّد الفواعل المتكلّمين؟ (ما نعني بالفواعل المتكلّمين هنا، مَنْ لهم الدّور الفاعل في عمليّة إنتاج الكلام)، بل يفضي إلى تعدّد أساليب التكلّم، أو إلى مجرّد تعدّد اللّهجات والأصوات في الكلام الشّعري؟ مثلاً هل يعدّ تحوّل مواقعِ تكلّمِ طرفة، في كلام أبياته الآنفة، هل تُعَدّ مواقعَ لتحوّل المتكلِّم طرفة نفسه؟ وإذا عدّت مواقعَ لتحوّل المتكلِّم طرفة نفسه، فإنّ السّؤال الذي يطرح نفسه هنا: فمن هو إذن المتكلّم، في كلام الأبيات الثّلاث الأولى؟ وبم يختلف، أو يتميّز عن المتكلّم، في كلام البيتين الأخيرين؟!

وهنا يمكن القول: إنّ المتكلِّم، في كلام أبيات طرفة بشكلٍ عام، هو في كلّ الأحوال طرفة، ولكنّه تكلّم إلينا، في كلام الأبيات الثّلاث الأولى، من موقع انتمائه إلى أناه الاجتماعيّةِ أو التاريخيّةِ، الواعية أو المسؤولة (غير الشّعريّة) المفكّرة، العقلانيّة، المتأمّلة، الواعية بمصيرها، وبالأسباب التي أدّت إلى ذلك المصير، في حين تكلّم إلينا، في كلام البيتين الأخيرين، من موقع انتمائه إلى أناه الشّعريّة، الرّافضة، المتمرّدة، القلقة، المتوتّرة التي ترفض

ذلك المصير، وتسعى، خلال فعل الكلام في الوقت نفسه، إلى تجاوز الأسباب التي أدّت إليه.

وهذا يعني أنّ التعدّد هنا، أي في أبيات طرفة الآنفة الذكر، إنما يعدُّ تعدّداً، على مستوى أنواتِ المتكلّم التي تأخذ دورها، في عمليّة التكلّم.

ومثل هذا الأمر أو قريب منه، ما نلحظه من تعدّديّةٍ، في قول عبد الله البردونيّ، من قصيدة قالها احتفاءً بيوم انتصار الثّورة اليمنيّة، في السّادس والعشرين من سبتمبر/ أيلول 1962م[1]:

أفقنا على فجرِ يومٍ صَبِيّ فيا ضَحَواتِ المنى إطرَبِي
أتدرينَ يا شمسُ ماذا جَرَى؟! سلبنا الدّجَى فجرَنا المختبي
وكان النّعاسُ على مقلتيك يوسوس كالطّائر الأزغب
أتدرين أنا سبقنا الرّبيع؟ نبشّر بالموسم الطّيّب
وماذا؟! سؤالٌ على حاجبيكِ تَزَنْبَقَ في همسكِ المُذْهَبِ
وسرنا حشوداً تطير الدّروبُ بأفواج ميلادنا الأنجب
وشعباً يُدَوّي: هي المعجزات مُهُودِي وسيفُ (المُثَنّى) أبي
غربتُ زماناً غروبَ النّهارِ وعدتُ يقود الضّحى موكبي
فولّى زمانٌ كَعِرضِ البَغِيّ وأشرق عهدٌ كقلب النّبِيّ
أضأنا المدى قبل أن تستشف رؤى الفجرِ أخيلةُ الكوكبِ
طلعنا ندلّي الضّحى ذاتَ يومٍ ونهتفُ: يا شمسُ لا تغربي

حيث نلاحظ أنّ المتكلّم، في كلام هذه الأبيات، قد انطلق، في كلامه، من موقع السّقوط في عالم الجماهير، أو من موقع الانغلاق على وضعه في إطار الجماهير اليمنيّة التي أفاقت على فجر الثّورة، وقد أشرق، أو التي تحقّقت لها الولادة (الجماعيّة) مع ولادة فجر الثّورة اليمنيّة، صبيحة

(1) مدينة الغد، دار الحداثة، بيروت ط10 1986م، ص 108.

يوم 26سبتمبر 1962م، لينتقل، بالحديث بعد ذلك؛ فيتحدّث من موقع النّهوض من كبوة السّقوط في عالم الجماهير.

ويتجلّى هذا، من جهة أنّ الفعل الماضي الدّال على الجمع (أفقنا) الذي انطلق منه كلام النّص، يوحي بتحوّل حال فاعله الجمعيّ (مَنْ يحيل عليه ضمير الجمع نا): مِنْ حالة المرض، إلى حالة الصّحة، ومن حالة الاستلاب وغياب الوعي بالواقع، إلى حالة الوجود وحضور الوعي بالواقع، ومن ثمّ، من حالة الغياب عن ساحة الفعل الفاعل في الحياة اليمنيّة المعاصرة، إلى حالة الحضور في ساحة الفعل الفاعل في تلك الحياة.

على أنّ هذا التحوّل الجمعيّ، أو هذه الولادة الجماعيّة للجماهير اليمنيّة، قد تحقّقت في عالم متحقّق الولادة، أو الحضور. فوصف فجر يوم الثّورة بأنّه ((صَبِيّ)) أي رضيع، لم يُفطَم بعد، في عبارة البردوني: «أفقنا على فجرِ يومِ صبيّ» يوحي بأنّ فجر الثّورة اليمنيّة قد ولد أو أشرق، أو بأنّ الانتصار العظيم قد تحقّق فعلاً للثّورة، مع إشراقة شمس يوم (26 سبتمبر1962م)، ليس هذا فحسب؛ بل يوحي ذلك الوصف للفجر، بأنّ مَنْ قام بعمليّة استيلاد فجر الثّورة، هو غير مَنْ تحقّقت له الولادة في فجر انتصار الثّورة، وهذا يعني أنّ المتكلّم بصيغة الإخبار، في سياق الجملة الأولى: «أفقنا على فجر يوم صبيّ» هو غير المتكلّم بصيغة الطّلب، أو الإنشاء، في سياق الجمل الطلبيّة اللاّحقة: «فيا ضحوات المنى، اطربي، أتدرين يا شمس ماذا جرى»؟! وهو أيضاً غير المتكلّم، بصيغة الإخبار، في سياق الجملة الأخيرة: «سلبنا الدّجى فجرنا المختبي» والجمل الأخرى التّالية لهذه الجملة والتي توحي بفكرة استيلاد فجر الثّورة.

فالمتكلّم، في سياق الجملة الأولى، هو البردّونيّ، لكن بلسان الإنسان اليمنيّ بعامة، أو من موقع انتمائه إلى الجماهير اليمنيّة التي أفاقت على فجر الثّورة، وقد أشرق، أو التي تحقّقت لها الولادة الأوّليّة أو التّلقائيّة (اللاّإراديّة) في عالم الثّورة المتحقّقة ولادتهُ للتوّ على يد الثّوار.

أمّا المتكلّم في سياق الجمل الطلبيّة أو الإنشائيّة، فهو البردّوني أيضاً، لكن بلسانه هو شخصيّاً كشاعر، أو من موقع انتمائه إلى أناه الشّخصيّة أو الشّعريّة التي انفعلت، أو تفاعلت مع فجر الثّورة الوليد، فرأت فيه، وفي عالمه ما لم يره الآخرون، وتطلّعت إلى ما لم يتطلّع إليه الآخرون.

أمّا المتكلّم، في سياق الجملة الأخيرة، والجمل الأخرى المشابهة، فهو البردّوني أيضاً، لكن بلسان النّخبة الثّوريّة، أو من موقع انتمائه إلى طليعة الثّوار التي أسهمت في عمليّة استيلاد فجر الثّورة الوليد.

ولذلك فما يميّز كلام (خطاب) البردّوني، من الموقع الأوّل، أنّه بلهجة المولود الجمعيّ المنكسر الذي يدين بفضل ولادته (إفاقته) للطّليعة الثّوريّة التي استولدت له عالم الثّورة، أو التي حقّقت له الانتصار العظيم صبيحة يوم (26 سبتمبر/أيلول 1962م)، ومن ثمّ، فهو يتكلّم بلهجة مَنْ يخبر أو يصف، في كلام القصيدة، ما حقّقته له الثّورة، أو ما حقّقه له الثّوار حين حقّقوا الانتصار للثّورة.

في حين تميّز خطاب البردّوني من الموقع الثّاني أنّه بلهجة الشّاعر الفرد المفرد المنتشي أو المندهش بولادته في عالم الثّورة الوليد، أي بلهجة من يستحضر الغياب (غياب الأماني والتطلّعات الفرديّة والجماعيّة نظراً لغياب الحريّة فيما قبل)، ليفرض حضوره في عالم القصيدة، أي ليجعل حضوره، في لحظة التكلّم ـ الآن ـ هنا، حضوراً حاضراً، أي حضوراً ملموساً، أي عينيّاً مباشراً، أو ماديّاً محسّاً في عالم اللّغة الشعريّة، ومن هنا رأيناه ينادي كائنات ذلك العالم الحاضرة أو المستحضرة؛ يأمرها ويخاطب، أو يحاورها، ويسائلها عن خلفيّة تلك الولادة، ومن وراءها، وما وراءها؟ وعلى نحو أفضى إلى انتقال الشّاعر بالخطاب من موقع السّؤال، إلى موقع الجواب، أو من موقع البحث عن الحقيقة، إلى موقع التّعريف بالحقيقة (مرموزاً لها بالشّمس)، وذلك بالحديث من الموقع الثّالث؛ موقع انتمائه إلى الطّليعة الثّوريّة المستولدة فجر الثّورة.

هذا وقد تميّز خطاب البردّوني، من هذا الموقع، أنّه بلهجة (صوت) الثّائر المناضل الذي أسهم، بشكلٍ فاعلٍ، في عمليّة التّغيير، أو في عمليّة استيلاد فجر الثّورة الوليد، لذلك فهو ما ينفكّ يسأل عن دوره النّضاليّ، في عمليّة تنوير الجماهير، أو في علميّة تغيير الواقع الاجتماعيّ أو التاريخيّ في اليمن، ليجيب متحدثاً عن دوره ودور زملائه الثّوار الذي أسهموا وإيّاه في عمليّة التّغيير، أو في تحقيق الانتصار للثّورة المباركة.

على أنّ من شأن تعدّد مواقع تكلّم البردّوني، في ملفوظ كلامه الشّعري الآنف، أنّه قد قام، على أساس التّمايز بين المواقع، فالتّناقض، والتّصارع، وعلى نحو صار معه، يجسّد تمزّق البردّوني وحيرته، بل وضياعه، من حيث إنّه قد تحدّث إلينا ـ بادئ ذي بدء ـ من موقع انتمائه إلى الجماهير اليمنيّة التي كانت لا تزال لحظة ولادة فجر الثّورة، نائمةً، أو غائبةَ الوعي، أو مستلبةَ الوجود، فلمّا تبيّن له، أنّه قد أخطأ بحديثه إلينا من ذلك الموقع، بحكم أنّه قد نسب نفسه إلى الجماهير التي كانت لا تزال، كما وصفنا ـ عاد ليتحدّث إلينا، من موقع انتمائه إلى ذاته الفرديّة المفردة والفريدة، بوصفه شاعراً (رائياً).

لذلك فهو يرى ما لا تراه تلك الجماهير، ويخاطب ما لا تستطيع أن تخاطبُ، لينتقل، بعد ذلك، إلى الحديث من موقع آخر هو موقع انتمائه إلى الثّوار الذين أسهموا، بشكلٍ فاعلٍ، في عمليّة استيلاد فجر الثّورةِ الوليد، وعلى نحو يؤكّد أنّ ملفوظ البردّوني، من الموقع الأوّل، قد كان بمثابة فلتة اللّسان التي وقع فيها المتلفّظ الشّاعر دون قصدٍ، أو دون وعيٍ، ليغدو ملفوظه، من الموقع الثّاني، بمثابة الوثبة للنّهوض من تلك الكبوة.

أمّا ملفوظه من الموقع الثّالث، فيعدّ بمثابة الغاية التي إليها قصد المتلفّظ منذ البدء، أو التي إليها سعى منذ البدء. غير أنّه لم يستطع أن يصل إليها إلاّ بعد أن مرّ بتلك المراحل جميعاً، أو بعد أن تكلّم من تلك المواقع. ومن هنا رأينا كلام المتكلّم البردّوني، في باقي ملفوظات القصيدة يتروح بين

الكلام من هذا الموقع فقط، والكلام من الموقع الذي سبق، أي من موقع انتمائه إلى ذاته الفرديّة الفريدة (الشّخصيّة أو الشّعريّة)، أو من موقع انتمائه إلى مجموعة الثّوار اليمنيّين الذين كان لهم الفضل الأوّل في استيلاد فجر الثّورة اليمنيّة المباركة.

ـ 4 ـ

تعدّد حالات الوجود الشّعري

وخلافاً لنمط التّعدّد هذا الذي نلمسه في خطاب أبيات البردّوني المشار إليه آنفاً، ولنمط التّعدّد الذي كشفنا بعض ملامحه، من خلال أبيات طرفة، ثمّة نمطٌ آخر من التّعدّد؛ ينهض نتيجةَ تحوّل أفق التّخاطب الشّعري أو مقامه إلى أفق مواجهةٍ وصراعٍ بين أنا الكائن المتكلّم (الشّاعر) وقوى الكون الدّاخلي والخارجيّ، في آنٍ معاً. ومن ثمّ، بين أناه المتكلّمة في الكلام الشّعري، وأناه الأخرى المتكلَّم عنها، في الكلام نفسه.

ويتجسّد هذا الموقف، أوضح ما يتجسّد، في ملفوظ تأبط شراً الذي يقول فيه، مصوّراً وضعه الكينونيّ في إطار الآخرين، وما يكون عليه حاله في مقام التكلّم هذا[1]:

يظلّ بمَوْماةٍ ويُمسي بغيرها جَحِيشاً ويَعرَوْرِي ظُهُورَ المَهالِكِ
ويسبقُ وفدَ الرّيحِ من حيث يَنتَحِي بِمُنخَرِقٍ من شَدّهِ المُتَدارَكِ
إذا خاط عينيه كَرَى النّومِ لم يزلْ له كَالِئٌ من قلب شَيحَانَ فاتِكِ
ويجعل عينيه رَبِيئَةَ قلبِه إلى سَلَّةٍ من حدّ أخضَرَ باتكِ
إذا هزّه في عَظْمِ قِرْنٍ تهلّلَتْ نواجِذُ أفواهِ المنايا الضّواحكِ
يرى الوُحشَةَ الأُنسَ الأَنيسِ ويهتدي بحيث اهتدت أُمّ النّجُومِ الشّوابِكِ

---

(1) ديوان تأبط شرا، دار صادر، بيروت، ط أولى، 1996م، 52.

حيث تشير ملفوظات هذا النّص (وهي ملفوظات اعتمد فيها المتكلّم الشّاعر نظامَ التّخارج من الذّات، بدلاً عن نظام التّداخل في الذّات الذي كان سائداً في زمنه) إلى وضع الكائن المتكلّم، في كلام هذا النّص، وأنّه عبارة عن كائن كينونته في أفق التحوّل والصّيرورة، شأنه في ذلك - حسب صلاح عبد الصّبور - شأن الإعصار «إن يهدأ يمتْ».

فنحن نلاحظ أنّ الأنا المتكلّمة، في كلام هذه الأبيات، قد انفتحت - باديء ذي بدء - على عالمٍ للكلامِ (من شأنه أنّه يرصد ويسمّي حالةً كليّةً كيانيّةً مفتوحةً من حالاتِ الوجود الإنسانيّ الفرديّ المفرد) يتصدّره فعلُ الكون النّاقص: «يظلّ» منسوباً إلى كينونةٍ مفردةٍ غائبةٍ (يظلّ هو)، وليس إلى الكينونة المتكلّمة في كلام النّص نفسها، فقال: «يظلّ» هو، ولم يقل: «أظلّ» أنا، في إشارةٍ دالّةٍ إلى أنّ الكائن المتكلّم، في كلام هذه الأبيات، قد أخذ ينظر إلى الأنا، من زاوية الهو، أو لنقل: إنّه قد صار يُغَيّبُ حضورَ أناه الخارجيّة أو الجمعيّة المعمّمة، بوصفها أنا مغتربةً عن عالم الآخرين (الذين خلعوها وغيّبوها عن عالمهم الاجتماعيّ)، أي من زاوية أنّ هذه الأنا قد صارت أنا غائبةً أو مغيّبةً عن عالم الحضور الجمعيّ للآخرين، وهو ما جعل الكينونةَ المتكلّمةَ، في كلام هذه الأبيات، تحيل على هذه الذّات بصيغة الهو، وليس بصيغة الأنا.

وفي هذا إشارةٌ إلى واحدةٍ من أهمّ سمات الكينونة المتكلِّمة، في كلام هذه الأبيات، وأعني بها «سمة الرّوغ والمراوغةِ» وعدم التكلُّم من موقع واحدٍ محدّدٍ، وباسم الأنا المتكلّمة مباشرةً، والإفصاح عن هويّتِها الحقيقيّةِ المباشرةِ.

وقد تجلّى هذا، من جهة، أنّ الأنا المتكلّمة، في كلام هذه الأبيات، لم تعد تتكلّم عن أناها الحاضرة في عالم الكلام الشّعريّ، باسم هذه الأنا الحاضرة حضوراً عينيّاً مباشراً في هذا العالم، بل غدت تتكلّم عن هذه الأنا الحاضرة، في هذا العالم، باسم أنا أخرى غائبةٍ، أو من موقع انتمائها إلى أنا أخرى مغيّبةٍ؛ عبّرت عنها بضمير الغائب (هو).

هذا فضلاً عن سمة «التّصدع أو الانشقاق أو التّشظّي»؛ تشظّي الكينونة الانسانيّة المتكلّمة الواحدة إلى كيانين، أو إلى وحدتين؛ أو أنوين، وربما أكثر، بحسب الحالة والوضع؛ ما وضعنا في ملفوظ هذه الأبيات، أمام أنوين من أنوات المتكلّم الشّاعر؛ أناه التي تتكلّم، أو تسمّي، أو ترقب الحالةَ التي يكون عليها وضعه الانطولوجيّ في إطار علاقته بالآخرين؛ أكواناً وكائناتٍ، وأنا أخرى تتمثّل تلك الحالة، وتُمثّلُها أو تسمّيها بالأحرى خلال فعل تكلّمها، على نحو يؤكّد أنّ الأنا المتكلّمة، في كلام الشّاعر، هي غير الأنا المتكلَّم عنها في الكلام نفسه، وإنْ كانتا تنتميان، من حيث الأصل، أو المبدأ إلى كيانٍ واحدٍ، أو إلى كينونةٍ إنسانيّةٍ واحدةٍ، هي كينونة الكائن الشّاعر المتكلّم في كلام هذه الأبيات عموماً.

على أنّ الشّاعر باختياره الفعل المضارع النّاقص: «يظلّ بموماة» المتضمّن معنى يبقى راحلاً طوال النّهار في موماة، والموماة: الفلاة، أو المفازة أو الصّحراء القاحلة المترامية الأطراف، دون الفعل المضارع: «يغدو» وإن كان قد تضمّن معناه، بدليل قوله، بعد ذلك «يمسي بغيرها» ليوحي بما تحوّل إليه حالُهُ، أو بما تطوّر إليه وضعه الانطولوجيّ، في إطار علاقته بالآخرين، وأنّه قد غدا كائناً غير متمكّنٍ طوال الوقت، أي غير ثابت أو مستقرّ، لا في المكان، ولا في الزّمان. وهذا يقتضي، كما سنلاحظ لاحقاً، أنّه قد غدا كائناً كينونته في أفق التّحوّل والصّيرورة، أو في أفق الحركة الكليّة المفتوحة (المتعدّدة واللاّنهائيّة) في الزّمكان المفتوح، فهو كائنٌ كينونته في الحركة والرّحيل ومفارقة الزّمكان، أو هو كائنٌ دَأَبُه الحركة الدّائمة المستمرّة التي لا تنتهي أو تتوقّف؛ لا في ليل ولا في نهار، فإذا ما توقّفت حركته التّجاوزيّة للمكان، توقّفت حركةُ الحياة/نبضها في جسده في الزّمان، لذلك فهو كائنٌ ما ينفكّ تتقاذفه المفازات الطويلة؛ قاطعاً المفازةَ تلوَ المفازةِ، مفازةً في النّهار، وأخرى في اللّيل، وهكذا دواليك، دون توقّف، ثم قال: «جَحِيشاً» في إشارة إلى ما يكونه حاله، في إطار تلك الحال المتحوّلة باستمرار، أو إلى طبيعة وضعه الانطولوجيّ في أفق التّحوّل والصّيرورة، أو في مجرى حركته الرّاحلة

دوماً، المفارِقة للزّمكان دوماً، وإلى خلفيّة تلك الحال المتحوّلة باستمرار، فهو يشير إلى أنّ حاله، في مقام التحوّل والصّيرورة، كحال الجحيش، أي كحال حمار الوحش النائص دوماً، أي النّافر المستنفر دوماً؛ النّافر عن القطيع، بمعنى الثّائر أو الخارج، والمستنفر ضدّ القطيع، أو ضدّ وضعه الكينونيّ في إطاره، أو ضدّ قوى الشّر الأخرى التي تحيط به، وتتهدّد حياته بالخطر؛ فكأنّ قوله: «جحيشاً» يأتي بمثابة الإجابة عن السّؤال: لماذا هو كذلك؟ وكيف؟ لماذا يظلّ بموماةٍ، ويمسي بموماةٍ أخرى؟! لماذا اختار أن يحيا في أفق التّحوّل والصّيرورة الدّائمة؟ وكيف يكون حاله، أو تتحقّق كينونته في ذلك الأفق؟؟ وهنا يأتي الجواب: إنّه لم يختر بمحض إرادته أن يحيا هذه الحياة المتحوّلة في هذا الأفق، بل فرض عليه ذلك فرضاً، بدليل أنّه يصير، في هذا الأفق جحيشاً، أو بمثابة الجحيش، أي بمثابة حمار الوحش النّافر المستنفر، الفرد المفرد، أي الذي أفرده القطيع، أو الذي أفرد نفسه عن القطيع، ليوحي بحالة الخلع التي تعرّض لها الشّاعر من باقي أفراد المجموعة الاجتماعيّة التي طالما انتمى إليها، وما ترتّب على حالة الخلع تلك، من شعورٍ عارمٍ بالوحشة والنّفور من بني جنسه، بشكلٍ عام.

لذلك فهو باختياره هذا، قد أخذ يوحي بوحدته وتوحّده مع ذاته، من جهة، وبوحشته من الآخرين، من جهة أخرى، ما يعني أنّه قد أخذ يوحي بأنّه قد غدا كائناً فرداً مفرداً (غير كيانيّ) عن كلّ كيانٍ آخر، من جنسه، أو من غير جنسه.

ثمّ قال: «ويَعْرَوْرِي ظهورَ المهالكِ» ليوحي بأنّه قد بات يركب ظهور المخاطر المحدقة به من كلّ حدب وصوب؛ جاعلاً من ظهورها عراوي، يثبّت خلالها قدميه، فالفعل «يَعْرَوري» يتضمّن معنى الفعل «يركب» أو يمتطي مركوباً ما (خيلاً أو ناقةً) رابطاً نفسه، أو واضعاً قدميه في عرى ما يركب عليه (من خيلٍ أو ناقةٍ)، لسرعته، وخوفه على نفسه من خطر السّقوط في وهاد الصّحراء ونجادها. وفي هذا إشارة موحية بـ «ملازمته عالم الخطر» من

جهة، واستخفافه بهذا العالم، أو تحدّيه له، سعياً إلى تجاوزه، أو إلى السّيطرة عليه، من جهة أخرى؛ لأنّ مَنْ يعروري ظهورَ المهالك، لا ريب يسيطر على المهالك، ويكون هو المتصرّف بزمامها، كما أنّ فيها إشارة أخرى إلى تعدّد مصادر الخطر، وكثرة المخاطر المحدقة به. هذا فضلاً عن إيحائها بحالة الفقر والعوز والفاقة التي يعاني منها هذا الكائن الرّاكب، وأنّه، في الحقيقة، بدون مركوبٍ، أي بأنّه فقير معدم، لا يملك زاداً ولا راحلةً، وأنّ مركوبه الوحيد ظهورُ المهالك، أعني ظهورَ المخاطر التي ما تنفكّ تهدّد حياته بالخطر في كلّ لحظة، وكأنّه أراد أن يقول: إنّه على الرّغم من مكابدته حالة الفقر والعوز، إلاّ أنّه، مع ذلك، شجاعٌ مغامرٌ، بل ومقامرٌ، يتحدّى الصّعاب، ويركب المخاطر غير مبالٍ بالعواقب التي قد تلحقه.

ثمّ قال بعد ذلك، مؤكّداً تلك الحقيقة، ومشيراً، في الوقت نفسه، إلى بعض الجوانب الأخرى المتعلّقة بوضعه الانطولوجيّ في إطار عالم الوجود المتحوّل هذا: «ويسبق وفد الرّيح» ووفد الرّيح أوّلها، أو ما توفده الرّيح، إي ما ترسله كمقدّمة لها، أو كدليل على مقدمها، ليوحي، من جهة، بأنّ حركته الدّائبة التي يقطع بها، أو من خلالها الفيافي والقفار، هي حركةُ تحوّلٍ (جري) سريعةٍ سرعةً خارقةً؛ تفوق سرعةَ الرّيح، وليؤكّد، من جهة ثانية، معنى الوحدة والعزلة التي يكابدها، في إطار حركة التّحوّل السّريعة تلك، أي بأنّه في حركته وحيدٌ، ولا وجود في عالمه (عالم التحوّل والرّحيل) الذي يحياه، أو يرحل خلاله، لأيّ موجودٍ راحلٍ آخر غير الرّيح، فالرّيح هي وحدها الموجود الوحيد الذي يشعر الكائن الرّاحل بوجوده، أي الذي يصحب الشّاعر في عالم يسوده السّكون، وغياب الحركة، لذلك فهي (الرّيح) عبارة عن الموجود الوحيد الذي يتنافس معه الكائن الشّاعر، في تحقيق وجوده الفرديّ المفرد (والفريد) في عالم يسوده السّكون وغياب الحركة.

أمّا قوله بعد ذلك: «من حيث ينتحي» فمعناه من حيث يقصد بحركته، أو يتّجه، أي من الجهة التي تتوجّه نحوها الرّيح، و«المنخرق» السّريع يخترق

بحركته السّريعة، الصّحراء كالسّهم، ويعني بالمنخرق، فيما يبدو «كيانه» أو «جسده» النّحيل الذي صار بمثابة السّهم الذي يخترق بسرعته الصّحراء، كأنّه أراد أن يقول: إنّه قد غدا كائناً يسبق بكيانه النّحيل الضّامر الشّديد القوّة والصّلابة أوائل الرّيح، أو مقدّمتها، مخترقاً به الصّحارى المترامية الأطراف، و«الشدّ» العدو في الجري، أو السّرعة فيه، و«المتدارك» المتلاحق أو المتابع.

وفي هذا إشارة واضحة إلى أنّ من سمات حركة الكينونة المتكلّم عنها، في كلام هذه الأبيات: أنها حركة أفقيّةٌ، رأسيّةٌ، اختراقيّةٌ، لذلك فهي حركة مشروطةٌ بمفارقة المكان؛ موضع الحركة، بصورةٍ نهائيّةٍ. ما يعني أنها عبارة عن حركة هروبٍ ← من، في الأساس، وليست حركة بحثٍ ← عن في الأساس، إنها حركة مَنْ يغلب عليه طابع الخوف والهرب، أو مَنْ يكون هدفه الأساس الهرب من خطر ما ينفكّ يلاحقه، راصداً تحرّكاته في عالم المكان، وهو خطرٌ مصدره أو يغلب عليه، أنّه من عدوٍّ خارجيٍّ، ما ينفكّ يترصّد حركته، في عالم الخارج، ويقتفي أثره، بصورةٍ دائمةٍ، ما يفرض عليه؛ مفارقةَ مكان/عالم الوجود، وتغييره باستمرار.

لذلك فما يميّز حركة النّاص/الشّاعر، في هذه الأبيات، أنها تعدّ حركةَ مواجهةٍ مع الخطر، بالانسحاب الدّائم من عالمه، في الأصل، وقد تصبح، عند الضّرورة، حركةَ مواجهة بالفعل القاتل؛ اشتباكاً مع العدوّ مصدر الخطر، وهنا تغدو حركةً كليّةً مفتوحةً؛ داخليّة وخارجيّةً، في آنٍ معاً؛ أعني أنها قد تغدو حركةَ توتّرٍ، تأهّبٍ، انقباضٍ، انفعالٍ داخليٍّ، وحركة فعل، انقضاضٍ خارجيٍّ على عالم الخطر، أو مصدره.

ومن هنا نلاحظ أنّ الأنا المتكلّمة، في كلام البيت الثّالث، قد أخذت تنفتح، في كلامها، على حالة أخرى من حالات الوجود المتحوّل في عالم الكون الخارجيّ، هي حالة الوجود المتحقّق، في مقام السّكون، وتعليق الحركة الرّاحلة دوماً، ولا أقول توقّف الحركة؛ لأنّ من شأن حركة الوجود

المتحقّق لهذا الكائن المتكلّم عنه، أنها لا تتوقّف ـ أو بالأحرى لا تعرف التوقّف، بصورةٍ نهائيّةٍ البتّةَ، فحياته من جنس حياة الكائنات الزّواحف التي من أبرز سمات كينونتها، ليس فقط مجرّد التّحلّي بإرادة الحركة والّرحيل والتّجاوز الدّائمتين، بل إنها بالفعل كائناتٌ كينونتُها/حياتها في أفق الرّحيل الفعليّ، وتجاوز وضعها في إطار الزّمكان، أو في أفق إرادة الرّحيل الفعليّ سعياً إلى التّجاوز، أو بحثاً عن شرطه، ولا وجود لها خارج هذا الأفق، لذلك وجدنا الكائن المتكلّم، في كلام البيت الثّالث يقول: «إذا خاط عينيه كرى النّوم... الخ» ليوحي بحقيقة وضعه الانطولوجيّ في عالم الرّحيل، وما يكونه في إطار ذلك العالم، وأنّه عبارة عن كائنٍ لا ينام، ويرفض أن ينام، لذلك فهو يقاوم سلطان النّوم باستمرار، وإذا قدّر للنّوم أن يغلبه، ويفرض عليه بعض شروطه، فإنّه لا يستسلم أو يرضخ لشروطه كاملةً، فيسلم نفسه للخطر، بل يظلّ في حال من المواجهة (المقاومة) الدّائمة، ليس فقط مع خطر (سلطان) النّوم الذي قد يطال بعض مكونات كيانه (فيعطّل أو يشلّ حركة جهازه العضليّ لكن ليظلّ جهازه العصبيّ والرّوحي في حال من الجاهزيّة الدّائمة) بل مع كلّ خطرٍ ممكنٍ قادم؛ أكان قدومه من الخارج، أم من الدّاخل، جاعلاً من بعضه حارساً لكلِّهِ، أو قل جاعلاً من بعضِ مكوناتِ كينونتِهِ/أجزاء كيانه، حارساً على كلّ كيانه، أو على كيانه في كليّتِهِ، فهو بقوله: «إذا خاط عينيه كرى النّوم... الخ» يوحي بحقيقة كينونته، وأنّه، في الأصل، عبارة عن كائنٍ من مقوّماتِ كينونته أنّه لا ينام، ويرفض أن ينام ـ لأنّ النّوم، في وعي الشّاعر، هو الطّريق إلى الموت، أو لأنّ النّوم هو الذي قد يمكّن الموت منه، في إشارة إلى أنّه قد صار يحيا في مقام مكابدة انتظار وترقّب الموت الذي بات منه قاب قوسين أو أدنى ـ وإذا تمكّن سلطانُ النّوم منه، وفرض عليه أن ينام، ونامت عينُ أناه الرّائية أو المُبْصِرَةِ؛ عينُ جسده (أناه الواعية)، فإنّه لا ينام قلبه، لا تنام روحه، إرادته وعزيمته، في التّصدّي لخطر الموت، أو قل لا تنام عين أناه الرّؤياويّة/اللاّواعية، أو عين بصيرته، كأنه أراد أن يقول: إذا غلبني النّوم، وغيّب وعيي بالخطر، فلم

أعد أبصر مصدر الخطر بأمّ عين رأسي (بصري)، استيقظ لا وعيي الدّاخلي، فيصبح، عند ذاك، هو دليلي إلى الخطر أو مصدره، فأبصره حينئذٍ بأم عين قلبي، أو بعين بصيرتي.

وهذا يقتضي: أنّني كائنٌ لا أنام، وأرفض أن أنام، بل وأظلّ أقاوم سلطان النّوم، في كلّ الأحوال والظّروف، فإذا ما تمكّن النّوم من فرض سلطانه عليّ، وجرّدَني من بعض إمكانات الرّصد والملاحظة، أو الإدراك الخارجيّ للخطر المحدق بي من الخارج، ليجرّدني، من ثمّ، من إمكانات التّصدي له خارجيّاً، فإنّني أظلّ، مع ذلك، قادراً على التّصدي له، ومواجهته بإمكاناتي الداخليّةِ، بإمكانات القلب أو الرّوح التي لا تنام، أو التي لا سلطان لأحدٍ عليها، كي يفرض عليها أن تنام إلاّ للأنا المقاومة نفسها فقط.

على أنّ ما يؤكّد هذا، فضلاً عن ذلك، أنّ الشّاعر قد نسب الفعل: «خاط عينيه» إلى كرى النّوم، وليس إلى النّوم ذاته، أي إلى الكرى الذي سببه النّوم، بما هو قوةٌ طبيعيّةٌ كونيّةٌ، تلحق كلّ الكائنات الحيّة، وليس الكرى الذي قد يسبّبه التّعب أو الإرهاق، جرّاءَ عمليّةِ التّحوّل والرّحيل الدّائمين.

وكأنّ الشّاعر، بهذا قد أخذ يقول لنا عن نفسه، أو عن وضعه، وما يكون، في إطار عالم التحوّل والصّيرورة: إنّه قد غدا كائناً كليَّ الكيانِ، كليَّ الكينونةِ، وأنّه، من ثمّ، قد صار في غنىً عن أيّ كائنٍ، أو كينونةٍ أخرى، كي تحميه من الخطر، وتحفظه أو تحتويه من التبدّد والضّياع، على الأقلّ، عندما يدهمه النّوم، ويستلبه بعض إمكاناته في الرّصد والمقاومة، لذلك يظلّ، في كلّ الحالات، هو وحده القائم على أمره؛ المتصرّف بكلّ مكوّنات كينونته؛ بشؤون روحه وعقله وجسده، هو الذي يجعل الجزءَ - العينَ، أداةَ الإبصار أو الرّؤية الخارجيّةِ - في خدمة الكلّ (ربيئة قلبه)، بمعنى كالئة - أي راعيةً أو حافظةً للقلب، أو حارسةً شطرَ كيانِه الدّاخليّ؛ شطر الرّوح والقلب، ويجعل عين القلب أو عين بصيرته الدّاخليّةِ (شطر كينونته

الدّاخليّ) كالئةً لشطر كينونته (الجسديّ) الخارجيّة، كأنّه أراد أن يقول: إنّه هو وحده من يحمي نفسه من خطر نفسه، ومن كلّ خطر آخر؛ أكان مصدره الدّاخل أم الخارج؛ الذّات أم الآخر، هو من يجعل بعض كيانِهِ، في خدمةِ بعضِ كيانِهِ، سعياً لحماية كيانه كلّه، هو من يوظّف بعض أعضاء الحماية القائمة فيه محلّ بعضها الآخر، وهذا يقتضي أنّه قد غدا كائناً كليَّ الكيانِ، كليَّ الكينونةِ، كليَّ الحضورِ والفاعليّةِ في الكون، كليَّ الوظيفةِ والدّور.

ولأنّه قد صار كذلك، أو كما وصف، لأنّه يحيا في مقام مكابدة ترقّب الموت حيث النّوم أو الغفلة هما مصدر الخطر، أو قل: هما اللّذان قد يمكّنان الخطر منه، فهذا بعينه ما جعله يجري كلامَه، في العبارة الآنفة، مجرى الاضطرار والتّعليقِ، وليس مجرى الاختيارِ والتّحقيق، أي مجرى الشّرط والإكراه (مجرى الكلام المعلّق بشرطٍ زمانيّ، يأمل في ألاّ يتحقّق).

ويتجلّى هذا، من جهة أنّ الأنا المتكلّمة في كلام هذا البيت، قد علّقت كلامَ العبارةِ كاملةً بأداة الشّرط «إذا» دون «إنْ» أو غيرها من أدوات الشّرط الأخرى، لتوحي - ربّما - بندرة الحالات التي يتمكّن النّوم خلالها، من فرض سلطانه على أناه المتكلّم عنها، وأنّها من الحالات القليلة والنّادرة التي ربّما تعرّضت لها تلك الأنا، وبخاصّة إذا ما قورنت بالحالات الأخرى التي تكون فيها الغلبة لأنا الشّاعر، أو التي يتمكّن، خلالها، الشّاعر من دحر سلطان النّوم عن عينيه، والبقاء في حال اليقظة الكاملة، أو الصّحو الكامل، والوعي بكلّ ما يجري حوله.

هذا أوّلاً، ويتجلّى ثانياً: من جهة أنها جعلت كلام العبارة المعلّق بأداة الشّرط «إذا» كلاماً معلّقاً عن الفعل المعلّقِ وقوعُه بأداة الشّرط (إذا): «خاط» واقعاً من «كرى النّوم» (هكذا في عمومه) على عينيه اللّتين قد يفرض عليهما سلطان النّوم أن تناما، ولم يجعله كلاماً محقّقاً عن الفعل «نام» واقعاً من الكائن النّائم نفسه، على نحو ما كان قد فعل شاعرٌ آخر، هو حميد بن ثور الهلاليّ الذي كان قد أجرى كلامه مجرى الاختيار والتّحقيق، وليس مجرى

الاضطرار والتعليق، عندما نسب فعل النّوم المفتوح (بصيغة المضارع - ينام)
إلى ذاته مباشرةً فقال، مصوراً مكابداته في السّياق نفسه:

إذا ما غدا يوماً رأيت غيابَةً من الطّير يَنظُرنَ الذي هو صانع
يَهِمّ بأمرٍ، ثم يزمعُ غيرَهُ وإن ضاق أمرٌ مرّةً، فهو واسع
ينام بإحدى مقلتيه ويَتّقي بأخرى المنايا فهو يقظانَ هاجع

وهذا يقتضي أنّ الأنا المتكلّمة، في كلام نصّ تأبط شرا، قد علّقت فعلَ النّوم المعلّق والمغلق (على الماضي فقط) بالكرى منسوباً إلى النّوم، أو متسبّباً عن النّوم كحقيقةٍ ثابتةٍ، أو كقوّة طبيعيّةٍ غريزيّةٍ تفرض سلطانها علينا جميعاً، بَلْهَ على كلّ كائنٍ حيٍّ، أي أنّه قد نسب الفعل «خاط» الفاعلَ في عينيه فعلاً من شأنه أن يغلقهما، أو أن يعطّل قدرتهما على الملاحظة والرّصد الخارجيّ للخطر، إلى كرى النّوم، أو إلى قوّة الكرى (والكرى كما نعلم هو النّعاس الخفيف)؛ كرى النّوم، وليس إلى قوّة النّوم نفسه، كقوّةٍ طبيعيّةٍ فطريّةٍ غريزيّةٍ تفرض شروطها على الإنسان، بما هو إنسانٌ، أو بما هو كائنٌ حيٌّ، وليس إلى قوّة أخرى كقوّة الإرهاق والتّعب، فلم يقل مثلاً «إذا خاط عينيه النّوم، أو الكرى الناتج عن الإرهاق والتّعب»، بل قال: «إذا خاط عينيه كرى النّوم» ليوحي الشّاعر - كما سبقت الإشارة - بأنّ جسده لا يكلّ ولا يملّ عن الحركة والرّحيل، ولكنّه قد يتوقّف للحظة، استجابةً لسلطة النّوم، أو نزولاً عند شرطه، وهذا يقتضي أنّه كائنٌ كينونتُهُ في نفي النّوم عن قلبه وروحه وجسده.

على أنّ اللافت، في خطاب الشّاعر، أنّه قد أتى بجواب الشّرط «إذا خاط عينيه كرى النّوم «جملةً اسميّةً مصدّرةً بفعل الدّيمومة والاستمرار» لم يزل له كالئٌ من. . .إلخ» ليوحي بأنّ إمكاناته في مواجهة الخطر متعدّدة ولا نهائيّة، أو ليشير إلى أنّه مهما حاول النّوم أن يجرّده من كلّ إمكانات التّصدي للخطر، أو من إمكانات إدراك الخطر ومواجهته خارجيّاً، فإنّ لديه إمكاناتٍ داخليّةٍ لا تنفد، أو فإنّ إمكانات الدّاخل؛ إمكانات الإدراك والتصدّي

الداخليّ تظلّ في حال الاستعداد الدّائم والجاهزيّة لموجهة أي خطر، ولذلك فهي وحدها المعوّل عليها، في عمليّة المراقبة والتّصدي للخطر؛ لأنّ معنى الكالئ: الحافظ، الرّاعي: الرّقيب.

أمّا الفعل «يجعل عينيه ربيئة قلبه. . .الخ» فيوحي، كما سبقت الإشارة، بأنّ الشّاعر قد صار ينظر إلى ذاته بوصفه الكائن المتمكّن الوحيد من إمكانات كينونته، المتصرّف الوحيد بها، القادر الوحيد عليها.

أمّا الشّيحان: فهو الجادّ الحازم في الأمر، العازم على فعله، والربيئ: الرّقيب والدّبدبان، والسّلّة: الواحدة من سلّ السّيفَ، والأخضر: وصف للسّيف المسلول، والباتك: القاطع.

أمّا في البيت الخامس، فقد جعل الشّاعر التهلّل من صفات النّواجذ (أدوات القطع والتّمزيق) لا من صفات الوجوه (وجوه المنايا)، ليجعل النواجذ المتهلّلة، نواجِذَ لأفواهِ المنايا، هكذا بصيغة الجمع، جمع منيّةٍ، في إشارة إلى تعدّد مصادر الخطر، أو إلى أنّ المخاطر المحدقة به كثيرةٌ، ومصادرها متعدّدة، وأنّه إن أفلتَ من واحدةٍ منها، فلن يفلت من الأخرى، ثمّ جعل كلامَهُ، في البيت، يصف تلك النّواجذ بـ «الضّواحك» جمع ضاحكة، وكأنّي بالشّاعر يريد أن يقول: إنّ تهللّ تلك النّواجذ، بمعنى بروزها متلألأةً بيضاء مشرقةً، ليس بسبب الفرح أو السّرور بما تحقّق له، أو بما يمكن أن يتحقّق له من نصر على خصمه القِرْنِ الذي ما ينفكّ يتربّص به، بل تعبيراً عن السّخرية، وعدم الرّضا عمّا تحقّق للشّاعر من نصر زائف على القِرْنِ، وهذه الصّورة، في مجملها، توحي بأنّ الشّاعر قد غدا ينظر إلى الموت، بوصفه هذا الكائنَ الحاضرَ حضوراً عينيّاً مشخّصاً في عالمه، أي بوصفه هذا الكائنَ الذي لا مفرّ منه، من جهة، وبوصفه هذه القوّة المنحازة دوماً إلى الفارس البطل الذي من شأنه إنزال الهزيمة بالأقران، أي المساوين له في الفروسيّة والبطولة؛ لأنّ معنى القِرْن: الكفء والنّظير، ومعنى تهلّلت: تلألأت وأشرقت، وكأنّ الشّاعر إنّما أراد أن يقول: إنّه لا أملَ في استمرار الحياة، أو في تحقيق

الانتصار مهما بدت الظّروف ملائمةً. ومعنى الوحشة، في كلام البيت الأخير: العزلة، الإنفراد، الخلوة، الانقطاع عن عالم الآخرين، وأمّ النّجوم الشّوابك: هي الشّمس. في إشارة إلى أنّ من شأن الشّاعر أنّه كائنٌ راحلٌ بغير دليلٍ، أو بدليلٍ، لكنّه كونيّ (دليله الشّمس في مسيرها) وأن رحليه مفتوح على المطلق واللاّنهائيّ، في أرجاء الكون المفتوح.

لذلك وجدنا، من سمات كلام الشّاعر في هذا النّص، بشكلٍ عام:

* طغيان بنية التّعالق الشّرطي، أو ظاهرة البناء التّعالقي القائم على أساس ربط الأحداث بعضها ببعض بطريقةٍ شرطيّةٍ.

* هذا إضافةً إلى ظاهرة البناء الجدليّ المنفتح، أو ظاهرة الانفتاح، وبخاصّة انفتاح الأحداث التي بني منها النّص، على الزّمن في كليّتِهِ وانفتاحه، في الماضي والحاضر والمستقبل، فمعظم الأحداث التي انبنت منها الأبيات، هي أحداثٌ مضارعةٌ: يظلّ، يمسي، يعروري، يسبق، ينتحي، إذا خاط، المتضمّن معنى كلّما خاط، لم يزل، يجعل، إذا هزّ المتضمّن معنى كلّما هزّ، أو كلّما حدث منه ذلك، أي كلّما أنجز الفعل المشروط تحقّق الشّرط، المراد كلّما أنجز الحدث ـ المقدّمة أو السّبب، تحقّق الحدث ـ النتيجة، وهكذا.

* فكلام الشّاعر، في هذه الأبيات، إذن إنّما يتكلّم وضعَ الكائنِ الكونيّ أو اللاّكيانيّ؛ الطّريد، الشّريد، الخليع الذي يرفض أن يكون في كونٍ ما بعينه، أو أن يحتويه كونٌ، بوصفه هذا الكائنَ غيرَ المتمكّنِ (بمعنى غير الموّطر)؛ غير الثّابتِ أو المستقرّ في المكان/الصّحراء (يظلّ بموماة ويمسي بغيرها) وفي الزّمان، من خلال رفضه النّوم، ومفارقة الوعي، الذي استأنس الوحشةَ، واستوحش النّاس، وهذا يقتضي أنّه يتكلّم وضعَ الكائنِ القلق المتوتّر المتجاوِز أو الباحث عن إمكانيّةٍ ما للتّجاوز؛ تجاوز وضعه الخاصّ في عالم الآخرين بوصفه عالم الانفراد والعزلة.

ـ 5 ـ

تعدّديّة عوالم التّلفّظ وطرائق التّفاعل معها

وخلافاً لكل أنماط التّعدّد التي شرنا إليها سابقاً، هناك أنماطٌ أخرى من التّعدّد تنهض، في الأصل، من تداخل مواقع التلفّظ في ملفوظ الخطاب الشّعري، وعدم تمايزها، أو الفصل بين موقعٍ وموقعٍ، ومن ثمّ، بين متلفِّظٍ ومتلفِّظٍ، على نحو يجعل الملفوظ الشّعري كلّه أو بعضَه ناهضاً ـ في آنٍ واحدٍ ـ من أكثر من موقع، وبأكثر من طريقة، ومن أكثر من كينونة متلفّظة.

5. 1. ويتجسّد هذا الشّكل من أشكال التلفّظ/الخطاب، في ملفوظ الخطاب الشّعريّ الحديث، وبالذّات في قصيدة الرّؤيا الحداثيّة، حيث «الشّاعر، في ملفوظ هذه القصيدة، لا يتلفّظ إلينا أو يتحدّث ـ كما سبقت الإشارة ـ من موقع انتمائه إلينا (كمخاطبين فعليّين أو ضمنيّين) أو إلى أيّ من عوالمنا التي نعيشها ونتفاعل معها، بل من موقع انتمائه إلى أناه الرّائية التي تنتمي، هي أيضاً، إلى عالم رؤياه في كليّته وصيرورته، ويتجلّى ذلك بوضوح، في ملفوظ عبد العزيز المقالح التّالي[1]:

إنّه اللّيلُ

تمتلئُ العَينُ من ماءِ هذا الدّخَان

ويمتلئُ الأُفقُ[2].

ترسِمُ ريشتُهُ في الضّلوعِ خَرَائِبَ مسكُونةً بالسّوادِ

ويمتدّ،

---

(1) «حالات»، أوراق الجسد العائد من الموت، دار الآداب، بيروت، ط1 1986م: 86.

(2) الأفق هنا، هو أفق الرؤيا الكلي المفتوح، باعتبار أنه يشمل رؤيا الشاعر، ورؤيا العالم من حوله، فهو يشمل أفق رؤيا الشاعر الشعرية الخاصة، وأفق رؤيا العالم من حوله.

يمتدّ ماءُ الدّخان

يصير السّوادُ المكان.

يصير الزمان

وتخرج جِنّيَةُ الخوفِ من مخبإٍ مُعْتِمِ

لا ضِلالَ له..

ويضيءُ التّعَبْ..

حيث نلاحظ أنّ المتلفّظ (الشّاعر) في ملفوظ هذا النّص؛ وهو نصّ «حالة» بحقٍّ وحقيقة، كما وسمه الشّاعر نفسه[1] لا يخاطب أحداً، ولا يتحدّث إلى أحدٍ، بل إنّه لا يتعاطى الكلام مع أحدٍ، وإن بقي يتعاطاه مع نفسه، ومع كلّ من يمكن أن يصغي ويحاور ملفوظ حالته الشّعريّة (التي تلبّسها وتلبّسَتْهُ وجسّدها في هذا النّص)، وهذا يقتضي أنّه في هذا الملفوظ، لم يعد يعبّر أو يمثّل أو يصف، بل أخذ يُسمّي، وماذا يُسمّي؟! إنّه يُسمّي حالةً كيانيّةً كليّةً مفتوحةً من حالات وجوده الشّعريّ المتحقّق في عالم الرّؤيا الشّعريّة، مرموزاً لها باللّيل؛ ولأنّ الشّاعر، في ملفوظ هذا النّص، يسمّي حالةً كيانيّةً من حالاتِ وجودِهِ الشّعريّ المتحقّق الآن - هنا في عالم الرّؤيا الشّعريّة، فهذا يقتضي أنّ الكائن المتلفّظَ، في ملفوظ هذا النّص، لم يعد الشّاعر (بما هو كائنٌ قائمٌ بذاته أو مستقلٌّ عن كونه الشّعريّ) أو أيّ من أنواته التي نعرفها (بالحسّ والمشاهدة أو الاحتكاك المباشر) أو نقرؤها - أي التي نتعرّف عليها، من خلال قراءتنا في علم النفس، وما يقرّره هذا العلم، بخصوص القوى التي تسكن الإنسان، وتسهم في تشكيل كينونته) - بل هي أنا الحالة المتحوّلة عن صراع تلك الأنوات، ومحاولة كلّ منها تبادلَ مواقعِ الحضور والهيمنة، فيما بينها، في سياق علاقة كلّ منها بالأخرى،

---

(1) يجب الإشارة هنا إلى أن هذا النص هو واحد من ثلاثة نصوص قصيرة أطلق عليها الشاعر، أو عنون لها بـ«حالات».

أو لنقل: إنها أنا الرّؤيا الشّعريّة، بوصفها أنا كليّةً مركّبةً: رائيةً ومرئيّةً، في آنٍ معاً، أو بوصفها أنا كليّةً مفتوحةً على عالم الرّؤيا الشعريّة المفتوح على الواقع، وما يعلي عليه، أو يحقّق تجاوزه.

وما نعنيه بالواقع هنا، واقع معاناة الحزن والكآبة، في عالم رؤيا الواقع وما يعلي عليه، أو يحقّق مسعى تجاوزه، أو في عالم رؤيا/الكتابة الشّعريّة، مرموزاً له بـ «اللّيل» بوصفه - بالنّسبة لأنا الرّؤيا أو التلفّظ هذه - عالماً كليّاً مركّباً من عالمين مختلفين، بل متناقضين: عالمِ الحزنِ والكآبةِ الميتافيزيقيّ الدّاخليّ، وعالمِ الكتابةِ الفيزيائيّ الخارجيّ؛ هذان العالمان اللّذان انفتحت عليهما أنا التلفّظ الشّعري، في ملفوظ هذا النّص، لتفجّرهما؛ بما هما عالمان مأساويّان، من جهة، ولتبني من أنقاضهما عالماً مجاوِزاً لمأساتهما، من جهة ثانية.

غير أنّ ما ينبغي الإشارة إليه، في هذا السّياق، أنّ فاعليتي: الهدم (التّفكيك)، والبناء (إعادة التّركيب) هاتين، قد تمّتا، في تجربة التلفّظ الشّعري هذه، مُتَزَامِنَتيْنِ؛ بدأت الثّانيةُ حيثُ بدأتِ الأولى، وانتهت حيث انتهت؛ بمعنى أنّ عمليّة البناء، قد بدأت، مع بداية عمليّة هدم الواقع، واكتملت مع اكتمال هدمه، لتغدو - من ثمّ - هاتان الفاعليّتان فاعليّةً واحدةً ذاتِ طبيعةٍ كليّةٍ مزدوجةٍ؛ فهي فاعليّة: هدمٍ↔ بناءٍ، في آنٍ معاً، فالذّات المتكلِّمةُ، في كلام هذا النّص، تهدم عنصراً، أو تزيح لبنةً عن بناء عالم المأساة الواقعيّ، لتضعه، في الآن نفسه، لبنةً في بناء العالم الممكن الذي جسّده الملفوظ الكليّ لنص القصيدة، وهكذا . . . إلى أن اكتملت عمليّةُ هدمِ عالم الواقع مع اكتمال عمليّة بناء العالم الممكن الذي يجسّده ملفوظ القصيدة، بشكلٍ عام.

وقد تجلّى هذا، بشكلٍ أساسيّ، من سلسلة التّحوّلاتِ التي تعرّضت لها دلالة الرّمز المركزيّ (اللّيل) خلال فعل التلفّظ الكتابيّ، وبناء الملفوظ الكليّ للنّص، فقد تحوّل هذا الرّمزُ، على مستوى الدّلالة؛ من دلالته على تجربة

الحزن والكآبة الدّاخليّة للشّاعر الكاتب، إلى دلالته على تجربة الكتابة الخارجيّة، أي من دلالته على محرق تجربة الكتابة الشّعريّة، إلى دلالته على تجربة الكتابة ذاتها، ومن ثمّ، من دلالته على الميتافيزيقيّ الدّاخليّ (الحزن والكآبة) إلى دلالته على الفيزيائيّ الخارجيّ (فعل الكتابة نفسه).

ليتحوّل هذا الرّمز، من ثمّ، على مستوى فاعليّته في تجربة التلفّظ الكتابيّة، من إنجازه فاعليّةً خارجيّةً؛ تتمثّلُ في حجب رؤيةِ الأنا الكاتبة أوّلاً، إلى قيامه بفاعليّة تحقّقٍ وجوديٍّ، في داخل الأنا الرّائية/الكاتبة ثانياً، إلى قيامه بفاعليّةِ تحقّق أو تجسّد خارجيّة، في عالم القصيدة المكتوبة، خلال عمليّة كتابتها على الصّفحة الفضاء ثالثاً.

وإذا انبثقت الفاعليّة الأولى (فاعليّة حجب رؤية الأنا الكاتبة)، من طبيعة خارجيّة للرّمز (اللّيل)؛ بما هو ليلٌ خارجيٌّ، يملأُ العينَ والأفقَ (عين الشاعر الرّائي وأفق رؤياه) ويعلوهما بالماءِ، لا بالدّموعِ، وهو ـ حسب دلالة النّص المباشرة ـ ماءٌ نابعٌ عن دخانٍ (حريقٍ، دمارٍ خارجيّ) لا عن حزنٍ أو بكاءٍ، أو معاناةٍ داخليّةٍ، فإنّ الفاعليّة الثّانية (فاعليّة التحقّق الوجوديّ في داخل الأنا)، قد انبثقت عن طبيعة داخليّة للرّمز، إذ غدا هذا الرّمز (اللّيل) ـ المتحوّلُ في سياق عمليّةِ التلفّظ الكتابيّ، إلى دخانٍ داخليّ ـ تكتب ريشتُهُ (أي اللّيل) في الدّاخلِ (في ضُلُوعِ الذّاتِ الكاتبةِ) لا في الخارج، وكتابتهُ تَجَسُّدٌ لحالةِ وجودِهِ في الدّاخل (أي لحضوره فاعلاً في عالم الذّات الكاتبة الدّاخلي)، لا وصفٌ لوجودِه في الخارج.

أمّا الفاعليّة الثّالثة والأخيرة، فتتّسم بطبيعةٍ خارجيّةٍ محضةٍ، حيث تمثّل التحقّق الكتابيّ الفيزيائيّ لنّص القصيدة في الزّمان والمكان على الصّفحة الفضاء.

غير أنّ من الدّال، في هذا السّياق، الإشارةَ إلى أنّ هذا التّحوّلَ الأخيرَ الذي اكتملت خلاله ولادةُ العالم الممكن، ممثّلاً بعالم القصيدة، كملفوظٍ كليٍّ متكامل الأجزاء والعناصر، يُمَثّلُ ـ بالنسبة لأنا المقالح ـ تحوّلاً

مهمّاً؛ تخرج فيه أناه المتلفّظة، في ملفوظ القصيدة، من حالةٍ إلى حالةٍ، لتتجاوز خلاله حالةً بأخرى، وعالماً بآخر، كما يشير إلى ذلك الفعل (تخرج جنيّة الخوفِ وما بعده إلخ)[1].

على أنّ ما يؤكّد هذا، من جهة ثانية، أنّ الشّاعر قد بنا ملفوظ القصيدة عموماً، استناداً إلى موقف القطع واليقين والتّأكيد (إِنّهُ اللّيلُ)، على نحوٍ يوحي بأنّ إرادته قد تعلّقت، منذ البدء، ليس فقط بتسمية «حالةِ وجودِه» المتحوّل، في عالم تلفّظاته، بل بتسمية ما وراء تلك الحالة المتحوّلة، والتّأكيد على عالم الوجود الذي مثّل، في وعي الشّاعر، الخلفيّةَ الحقيقيّةَ لحلول ما حلّ ويحلّ به على الدّوام، خلال عمليّة التّجريب الكتابيّ الشّعريّ (إِنّهُ اللّيلُ)، وكأنّه إنّما أراد أن يقول: إنّ المشكلة كلَّ المشكلةِ في اللّيل؛ اللّيل هو السّبب في كلّ ما حلّ ويحلّ بي، وهو، في الوقت نفسه، السّبَبُ أو السبيل إلى تجاوز كلّ ما حلّ ويحلّ بي، ففي اللّيل سرّ شقائي، وفي اللّيل أيضاً سرّ خلاصي، وهذا انطلاقاً من أنّ اللّيل، قد استحال، في وعي الشّاعر المجسّد في ملفوظ النّص، رمزاً مفتوحاً على الواقع، وما يعلي عليه، أو يحقّق تجاوزه، أي بوصفه رمزاً لواقع المعاناة خارج عالم الكتابة الشعريّة، من جهة، ولإمكانات تجاوز ذلك الواقع في عالم رؤيا الكتابة الشعريّة نفسها، من جهة ثانية.

5. 2. كما يتجلّى هذا الشّكل من أشكال التّعدّديّة في ملفوظ خطاب السيّاب، كما في قصيدته «قافلة الضّياع[2]» التي يقول فيها:

ـ 1 ـ

أَرأَيتَ قافلة الضّياع؟ أما رأيتَ النّازحين؟!

الحاملين على الكواهل، من مجاعات السّنين

آثام كلّ الخاطئين

---

(1) ينظر: الذّات الشاعرة، مرجع سابق ص 55 وما بعدها.

(2) ديوان السياب: 1/ 368.

النّازفين بلا دماءْ
السّائرين إلى وراءْ
كي يدفنوا «هابيل» وهو على الصّليب ركامُ طين؟
«قابيل» أين أخوك؟! أين أخوك؟
جمعت السّماءْ
آمادَها لتصيح. كوّرت النجومُ إلى نداءْ:
«قابيل» أين أخوك؟
ـ «يرقد في خيام اللاّجئين»
السّلّ يوهن ساعديه، وجئته أنا بالدّواءْ
والجوع (محنة) آدم الأولى، وإرثُ الهالكينْ
ساواهُ والحيوان ثم رماه أسفل سافلين
ورفعتُه أنا بالرّغيف، من الحضيض إلى العلاءْ».

ـ 2 ـ

اللّيل يجهضُ والسّفائن مثقلات بالغزاهْ:
بالفاتحين من اليهودْ
يُلقِينَ في حيفا مراسيهنّ ـ كابوس تراه
تحت التّراب محاجر الموتى فتجحظ في اللّحود.
اللّيل يجهض فالصّباح من الحرائق. . .في ضحاه
اللّيل يجهض فالحياه
شيء ترجّح لا يموت، ولا يعيش بلا حدودْ
شيء تفتّح جانباه على المقابر والمهود
شيء يقول «هنا الحدود!
هذا لكلّ اللاّجئين، وكلّ هذا. . لليهودْ!»

حيث نلاحظ أنّ ما يميّز كلام الشّاعر في هذه القصيدة، بشكل عام، أنّه كلام يتكلّم رؤيا، ويتكلّم رؤيا كليّة للواقع العربيّ، في زمن السّقوط العربيّ، في زمن التّشظّي العربيّ، وتفكّك الكيان العربيّ الواحد إلى كيانات متصارعة متناحرة، ما أدّى إلى ضعف الإنسان العربيّ عموماً وهشاشة وجوده على الأرض العربيّة، وعدم قدرته، من ثمّ، على الدّفاع عن وجوده على هذه الأرض التي غدت لقمةً سائغةً للطّامع الأجنبيّ، يبتلعها قطعةً قطعةً.

لذلك فلا غرو أن ينفتح وعي الشّاعر الرّائي - في رؤيا هذه القصيدة - على كليّةِ الوضع المأساويّ الذي عاناه الإنسان العربيّ، ولا يزال يعانيه منذ سقوط بغداد الأوّل، في قبضة هولاكو في العام 656هـ، فسقوط الأندلس؛ أرضاً وإنساناً، ثمّ سقوط فلسطين في العام 1948م في قبضة الاحتلال الصّهيونيّ، فسقوط بغداد أخيراً، وللمرّة الثّانية، في التّاسع من إبريل 2003م، فيرى الشّاعرُ الرّائي الإنسانَ العربيَّ، في كلّ مراحل السّقوط تلك، وقد غدا كائناً مزدوجَ الهويّةِ؛ ضائعاً مضيّعاً؛ يحيا بلا غاية أو هدف. كالقطيع، ويسير على غير هدى أو بصيرة سيرَ القطيع، لا يدري إلى أين يصل؟ ولا كيف يصل؟!

على أنّ ما يميّز كلام الشّاعر، في المقطع الأوّل، عن كلامه في المقطع الثّاني، أنّ كلامه في المقطع الأوّل، من موقع السّؤال، لا من موقع الجواب، ومن موقع السّؤال الموجّه من الشّاعر الرّائي مَصِيرَ الإنسانِ العربيّ عموماً، في زمن السّقوط العربيّ عموماً، إلى كلّ من يمكن أن تنهض فيه إمكانات رؤيا ذلك المصير، أو إلى كلّ من يمكن أن يكون قد أبصر أو رأى مصير هذا الإنسان، وقد غدا هذا الكائنَ الضّائعَ المضيّعَ؛ الحيَّ بلا حياةٍ، والميت بلا موتٍ «النّازف بلا نزيفٍ» والفاعل بلا فعلٍ، السّائر بلا سيرٍ، والمتحرّك بلا حركة، أو بحركة لكن مرتدّة إلى الخلف، أو إلى الوراء «كي يدفنوا «هابيل» وهو على الصّليب ركام طين» المراد: كي يواروا أو يزيلوا آثار جريمة القتل التي ارتكبت في حق أخيهم الفلسطينيّ «هابيل» على يد أخيهم القاتل «قابيل»

بما يوحي أنّ حركة الفعل الجمعيّ العربيّ لم تعد حركةً في الاتجاه الصّحيح؛ نصرةً للمظلوم، أو أخذاً على يد الظّالم، بل على العكس، لقد غدت حركةَ فعلٍ غير واعٍ ولا مسؤولٍ؛ لأنّه يفضي - في النّهاية - إلى مذجرّد مواراة جثمان الأخ الضّحيّة القتيل «هابيل»، لا الانتصاف من أخيهم القاتل «قابيل». إنّه يفضي إلى إزالة آثار الجريمة، لا الاقتصاص من المجرم، لتفضي هذه الحركة - في النّهاية - إلى تغييب آثار الجريمة، لا إلى استحضار تلك الآثار وبقائها حاضرةً كما هي، على الأقلّ، كي تظلّ شاهدةً على جُرم المجرم، وهذا يقتضي أنها قد غدت حركة فعلٍ سلبيٍّ من شأنه أن يبرّر الجريمة، وأن يُعَمّمَها أو يشيعها، لتنتشر في المجتمع العربيّ ظاهرة الاحتراب/التّقاتل=التّآكل الدّاخليّ، وسقوط الإنسان العربيّ عموماً ضحيّةَ عدوان أخيه الإنسان العربيّ عليه.

لذلك فلا غرابة أن تتشظّى صورة هذا الإنسان عموماً، في وعي الشّاعر الرّائي، لينقسم هذا الإنسان على نفسه بين: قاتلٍ، وقتيلٍ، ومشاركٍ في جريمة القتل؛ إذ يبدو المجتمع العربيّ عموماً، في وعي المتكلّم الرّائي، منقسماً إلى ثلاث فئات:

1. فئةٍ تحتكر المال والسّلطة، وتمارس ظلم الآخرين، ومصادرة حقوقهم، فتقتل من تقتل منهم، وتشرّد من تشرّد، دون رقيب أو حسيب، وقد رمز الشّاعر لهذه الفئة برمز الشّر والعدوان «قابيل».

2. وفئةٍ ثانيةٍ تحاول أن تتصدّى للظّلم، وأن تقف في وجه الظّالم، لكن دون جدوى، لذلك فهي غالباً ما تسقط ضحيّةَ تصدّيها ومقاومتها، وقد رمز الشّاعر لهذه الفئة التي تحاول أن تتصدّى للظّلم، وتقبل أن تقدّم حياتها قرباناً من أجل حريّة الآخرين وخلاصهم برمز البراءة والتّضحية «هابيل».

3. وفئةٍ ثالثةٍ، تمثّل أغلبيّةَ أفراد المجتمع العربيّ، أو السّواد الأعظم منهم، هي فئة الجماهير العربيّة التي يُحتَكَرُ دونَها كلُّ شيء، وتُحرَمُ من كلّ شيء، من دون أن يكون لها موقف مما يجري، فهي تكابد الفقر، وتقاسي

الحرمان ومصادرة الحقوق، واستلاب الإرادة، لكن دون أن يكون لها موقف من جلاّدها، ومصدر شقائها؛ فهي تقبل بمصيرها، وتسلّم لجلادها، غير آبهةٍ بما يفعل بها، أو بما تتعرّض له حياتها على يديه، وقد رمز الشّاعر لهذه الفئة بمن وصفهم أو عبّر عنهم بـ «قافلة الضّياع» (النّازحين، الحاملين على الكواهل. . . النّازفين بلا دماء، السّائرين إلى وراء. . . الخ).

وكأنّي بالشّاعر السيّاب، قد نظر، في هذه القصيدة، إلى المجتمع العربيّ عموماً من زاوية أنّه مجتمع عشائريّ أو قبليّ؛ نواته الأسرة العربيّة التي تتألّف، في الأصل، من:

4. الأب/الزّوج: ويمثّل، في خطاب الشّاعر، رمز السّلطة الاجتماعيّة أو المجتمعيّة، سلطة الجماهير العربيّة التي يفترض فيها أنها هي التي تقود وتوجّه.

5. الزّوجة/الأمّ: وهي رمز الإنجاب والتّكاثر في المجتمع العربيّ، وتمثّل، في خطاب الشّاعر، رمزَ الأرض، والثّورة التي تنجب المناضلين الثّوار.

6. الأبناء والحفدة: ويمثّلون، في خطاب الشّاعر، رمزاً لأفراد المجتمع عموماً، لينظر الشّاعر، من ثمّ، إلى العلاقة التي يفترض أن تسود بين أبناء الأسرة العربيّة الواحدة: بين الأبوين وأبنائهما، من جهة، وبين الأبناء بعضهم بعضاً، من جهة ثانية، وقد اختلّ منطقُ تلك العلاقة، في وعي الشّاعر الرّائي؛ فبدل أن تسود علاقات التّعاون والتّكامل بين أبناء هذا المجتمع، سادت علاقات التّناحر، التّقاتل/التّآكل الدّاخليّ، ما أدّى إلى ضعف الكيان العربيّ، وتشظّيه أرضاً وإنساناً.

وإذا كان الشّاعر السيّاب قد صوّر، في المقطع الأوّل من هذه القصيدة، الوضعَ المأساويّ للإنسان العربيّ، في سياق علاقة هذا الإنسان بذاته ـ أي في إطار علاقته بأخيه الأنسان العربيّ عموماً، لتبرز صورة هذا

الإنسان، خلال تلك العلاقة، بوصفه واحداً من ثلاثةٍ: قاتلاً، أو قتيلاً، أو مشاركاً في عمليّة القتل - فإنّ الشّاعر قد صوّر، خلال المقطع الثّاني من القصيدة، الوضعَ المأساويَّ لهذا الإنسان أيضاً، لكن في سياق علاقته بالآخر، بوصفه المختلف هويةً وثقافةً، أي بوصفه الأجنبيّ، الغازيّ، الصّهيونيّ المحتلّ للأرض العربيّة في فلسطين، السّاعي إلى إحلال وجوده على الأرض العربيّة محلّ الوجود العربيّ الفلسطينيّ.

ومن هنا فلا غرو أن تبدو صورة الإنسان العربيّ المدافع عن أرضه وعرضه، في خطاب المقطع الثّاني من القصيدة، صورةً كليّةً مركّبةً من الواقع والممكن، في آنٍ معاً، أي وقد غدا هذا الكائنَ السّاقطَ النّاهضَ، في آنٍ معاً؛ فيراه الشّاعرُ، وهو يسقط قتيلاً على ثرى أرضه فلسطين، دفاعاً عن أرضه وعرضه، ليراه، في الوقت نفسه، وقد أخذ ينهض، ليعود إلى عالم الحياة - بوصفه عالم البذل والتّضحية - من جديد، وهذا يقتضي أنّ الشّاعر قد نظر إلى الإنسان العربيّ عموما، وإلى الإنسان الفلسطينيّ خصوصاً، بوصفه - في آنٍ واحدٍ - قاتلاً وقتيلاً، جلاّداً وضحيّةً، مشرّداً وعائداً، ليرى الشّاعر أو ينظر إلى حياة هذا الإنسان، من ثمّ، وقد غدت، هي الأخرى، حياةً كليّةً مفتوحةً على عالمَيْ: الموتِ والحياةِ، في وقت واحد؛ على عالم المهود/الولادة، وعلى عالم اللّحود/الموت؛ على عالم الحريّة الخالي من القيود والحدود، وعلى عالم العبوديّة المليء بالقيود والحدود، لتنفتح حياة هذا الإنسان، من ثمّ، على عالم العدل واسترداد الحقوق، وعلى عالم الظّلم ومصادرة الحقوق:

اللّيل يجهض، فالحياةْ
شيءٌ ترجّح لا يموت، ولا يعيش بلا حدودْ
شيءٌ تفتّح جانباه على المقابر والمهودْ

لذلك فلا غرابة أن يطغى، في خطاب الشّاعر، ظاهرة «التّعبير

المزدوج» عن هذا العالم الكليّ المزدوج. وقد تجلّت هذه الظّاهرة، إنْ على مستوى التّركيب الإضافيّ: «قافلة ← الضّياع» أو على مستوى حركة الوصف في ملفوظ النّص: «النّازحين بلا دماء، السّائرين إلى وراء»

أو على مستوى تعدّد الأصوات وتداخلها: «قابيل: أين أخوك؟! أين أخوك؟! أو على مستوى المقابلة الضديّة بين قوله: «اللّيل يجهض» وقوله: «والسّفائن مثقلات»، أو على مستوى تحوّل الغزاة (اليهود)، في ملفوظ النّص، إلى فاتحين، والقتلة المجرمين إلى محرّرين، أو على مستوى تحوّل حياة الفلسطينيّ إلى إمكانيّة مفتوحة على عالم الضّرورة، وعلى عالم الحريّة، في آنٍ معاً، لتتحوّل، من ثمّ، حياة هذا الإنسان النّازح المشرّد عن أرضه، إلى حياةٍ برزخيّةٍ مفتوحةٍ على عالم الحياة/المهود، وعلى عالم الموت/اللّحود. أو على مستوى تحوّل الصّباح العربيّ إلى صباح من الحرائق، أي من تحوّل ضوء الصّباح (بوصفه رمزاً لزمن الخلاص العربيّ) إلى ضوءٍ سببه الحرائق، أو متسبّب عن دمار الأرض العربيّة والإنسان العربيّ.

ـ 6 ـ

تعدّد الأصوات وتداخلها في ملفوظ خطاب الحداثة الشّعري

ويمكننا رؤية ظاهرة التّعدّديّة، على هذا المستوى، من خلال توقّفنا عند قصيدة أخرى قناعية للسيّاب، هي قصيدة «المسيح بعد الصّلب» التي يقول فيها[1]:

ـ 1 ـ

بعدما أنزلوني، سمعتُ الرّياحْ

في نُواحٍ طويلٍ تسفّ النّخِيلْ،

---

(1) الديوان، ج1، 457.

والخُطى وهي تنأى. إذن فالجِراحْ
والصّلِيبُ الذي سمّرُوني عليه طوالَ الأصِيلْ
لم تُمِتْني. وأنصتُّ: كان العويل
يعبر السّهلَ بيني وبينَ المدينةْ.
مثل حَبلٍ يشدّ السّفِينةْ.
وهي تهوي إلى القاع. كأنّ النُّوَاحْ
مثلُ خيطٍ من النّور بين الصّباح
والدّجى، في سماءِ الشتاءِ الحزينةْ.
ثم تغفو، على ما تُحِسّ المدينةْ.

ـ 2 ـ

حينما يُزْهِرُ التّوتُ والبرتقال،
حين تمتدّ «جَيْكُورُ» حتى حدود الخيال،
حين تخضرّ عُشباً يُغَنّي شذاها
والشّموسُ التي أرضَعَتْها سناها،
حين يخضرّ حتى دُجَاها،
يلمس الدّفءُ قلبي، فيجري دمي في ثراها
قَلبِيَ الشّمسُ إذ تنبض الشّمسُ نورا،
قلبيَ الأرضُ، تَنبُضُ قمحاً، وزهراً، وماءً نميرا،
قلبيَ الماءُ، قلبي هو السّنبلُ
موتُهُ البَعثُ: يحيا بمن يأكلُ

في العَجِينِ الذي يستدير

ويُدْحَى كنهدٍ صغير، كثدي الحياة،

مِتُّ بالنّارِ: أحرقتُ ظَلمَاءَ طِيني، فظلّ الإله.

كنتُ بدءاً، وفي البدء كان الفقير

مِتُّ كي يُؤكَلَ الخبزُ باسمي، لكي يزرعوني مع الموسم،

كَمْ حياةً سأحيا: ففي كلّ حُفرة

صِرتُ مستقبلاً، صِرتُ بذرة،

صِرتُ جِيلاً من النّاس: في كلّ قلبٍ دمي

قطرةً منه، أو بعضَ قَطره

ـ 3 ـ

هكذا عُدتُ، فاصفرّ لمّا رآني يهوذا

فقد كنتُ سرّه.

كأنّ ظِلاً، قد اسودّ، مني، وتِمثَالَ فِكْرَه

جُمّدتُ فيه واستُلّت الروحُ منها،

خاف أن يفضح الموتُ في ماءِ عينيه

(عيناه صخرهْ

راح فيها يواري عن الناس قَبْرَهْ)

خاف من دفئها، من محالٍ عليه، فخبّر عنها.

((أنت! أم ذاك ظِلّي قد ابيضّ وارفضّ نورا؟

أنت من عالم الموت تسعى! هو الموتُ مرّة

هكذا قال آباؤنا، هكذا علّمونا! فهل كان زورا؟))

ذاك ما ظنّ لمّا رآني، وقالته نظرهْ.

ـ 4 ـ

قَدَمٌ تعدو، قَدَمٌ، قدمُ

القبرُ يكاد بِوَقعِ خُطَاها ينهدمُ

أتُرَى جاؤوا؟ مَنْ غيرهم؟

قدمٌ.. قدمٌ.. قدمُ

ألقيتُ الصّخرَ على صدري،

أوَ مَا صلبوني أمس؟.. فها أنا في قبري.

فليأتوا إني في قبري.

من يدري أني؟ من يدري؟؟

ورِفَاقُ يهوذا؟! من سيصدق ما زعموا؟

قدمٌ.. قدمُ

ها أنا الآنَ عُريانُ في قبريَ المظلم:

كنت بالأمس التفّ كالظنّ، كالبُرعم،

تحت أكفانيَ الثّلجُ، يخضَلّ زهرُ الدّم،

كنت كالظلّ بين الدّجى والنّهار.

ثم فجّرتُ نفسي كنوزاً فعرّيتها كالثّمار.

حين فصّلت جيبي قماطاً وكُمّي دِثَار،

حين عرّيتُ جُرحِي، وضَمّدتُ جُرحاً سواه،

حطّم السّورُ بيني وبين الإلهْ.

ـ 5 ـ

فاجأ الجندُ حتى جراحي ودقات قلبي

فاجأوا كلّ ما ليس موتاً وإن كان في مقبرة

فاجأوني كما فاجأ النّخلةَ المثمرهْ

سِرْبُ جَوعَى من الطّيرِ في قرية مقفرهْ

أَعْيُنُ البُنْدُقِيّاتِ يأْكُلنَ دَربي،

شُرَّعٌ تَحْلُمُ النّارُ فيها بِصَلْبِي،

إن تكنْ من حديدٍ ونارٍ، فأحداقُ شَعبِي

من ضِياءِ السّماواتِ، من ذكرياتٍ وحُبّ

تحملُ العِبءَ عنّي فَيَنْدَى صَلِيْبِي، فما أصغرهْ

ذلك الموتُ، موتي، وما أكبرهْ!

ـ 6 ـ

بعد أن سمّروني وألقيتُ عينيّ نحو المدينةْ

كِدتُ لا أعرفُ السّهلَ والسّورَ والمقبرةْ:

كان شيءٌ مدى ما ترى العينُ،

كالغابةِ المزهِرَهْ

كان في كلّ مَرْمَى، صَليبٌ وأمّ حزينة.

قُدّسَ الرّبُّ!

هذا مخاضُ المدينةْ.

فماذا نجد في ملفوظ هذه القصيدة القناعيّة؟! أو بالأحرى؛ أين نجد أنفسنا، ونحن نتلقى ملفوظات هذه القصيدة؟! في عالم السيّاب؟ أم في عالم المسيح؟ في الحاضر أم في الماضي؟ في الواقعيّ؟ أم في الخياليّ؟ أم في الأسطوريّ؟ في عالم التّضحية الإنسانيّة؟ أم في عالم الفداء الإلهيّ؟ ومن ثمّ: صوت مَنْ هذا الذي يتلفّظ إلينا في القصيدة؟ صوت المتلفِّظ السيّاب؟! أم صوت المتلفَّظ من خلاله المسيح؟ أم صوت كائنٍ آخر هو سوى السيّاب والمسيح؟! هل هو صوت السيّاب - الإنسان الشّاعر (العراقي) الذي يعاني في مواجهة القمع والتخلّف[1]؟! أم هو صوت المسيح - الإله أو نصف الإله[2] الذي عانى في مواجهة الموت صلباً على يد يهوذا؟! أم هو صوت الآلهة الأسطوريّة تموّز التي تعاني (الموت) والانبعاث المتجدّد، من أجل أن تجسّد عودة الخصب والحياة مرّةً أخرى؟!.

إنّنا - في حقيقة الأمر - لا نجد أنفسنا في أيٍّ من تلك العوالم منفردةً، كما أنّنا لا نصغي إلى أيٍّ من تلك الأصوات على حدة، وإنْ كنّا نجد أنفسنا في تلك العوالم كلّها مجتمعةً، ونصغي إلى تلك الأصوات جميعها، في لحظةٍ واحدةٍ. إنّنا - بمعنى آخر - نجد أنفسنا في عالم جديد، هو (عالم الرّؤيا الشّعريّة) أو عالم السيّاب الرّائي، كما تعانيه (أناه) الشّعريّة الرّائية: الآن - هنا، لحظة القول الشّعريّ، لا كما عانتهُ أو تعانيه (أناه) الأخرى المرئيّة - قبل أو بعد - الآن - هناك، خارج لحظة القول الشعريّ، ومن ثمّ، فنحن أمام صوتٍ جديدٍ، هو صوت تلك الـ (أنا) الرّائية، والمتكلّمة إلينا باسم ذلك العالم الجديد الذي تعانيه في لحظة القول الرّاهنة، ما يعني أنّنا، في ملفوظات هذه القصيدة، أمام عالمٍ كليٍّ ملتبسٍ لـ (أنا) كليّة ملتبسةٍ، في آنٍ معاً، أو لنقل: إنّنا أمام عالم مركّب وملتبس لـ (أنا) مركّبة وملتبسة في آنٍ معاً.

---

(1) حيث كان الشاعر، في هذه المرحلة، قد تخلّى عن الإلتزام بالثّورة، في صفوف الحزب الشيوعي العراقي، ما جعله يتعرّض لقمع القيادات الحزبية، بعد تخليه عن أيديولوجيّة الحزب.

(2) حسب الوعي المسيحيّ طبعاً.

فهو - من جهة - عالم مركّبٌ لـ (أنا) مركّبةٍ؛ لأنّه ناتج عن (تماهي) عوالم ثلاثة لـ(أنوات) ثلاث:

1. عالم الفداء الإلهيّ لـ (أنا) السيّد المسيح الذي ينطلق منه ملفوظ القصيدة، فيطغى - إضافةً إلى إعلان العنوان عنه - في كلّ مقاطعها، ولاسيّما في المقاطع: الأوّل، الثّاني، الثّالث، الرّابع، السّادس.

2. عالم التّضحية الإنسانيّة لـ (أنا) السيّاب الذي يحتجب خلف كثافة العالم الأوّل، ولا يكاد يبين إلاّ عبر المكان الجغرافيّ (جيكور) في المقطع الثّاني.

3. عالم عودة الخصب لـ (أنا - تمّوز) الذي يبرز، بشكل خاص، في المقطعين الثّاني والرّابع.

وهو - من جهة ثانية - عالمٌ ملتبسٌ لـ (أنا) ملتبسةٍ؛ لأنّه مزيجٌ من الإلهيّ والبشريّ، الأسطوريّ والعاديّ، التّاريخيّ والمعاصر، المأساويّ والبطوليّ.

وإذا كان من شأن (التّركيب) أن يفضي إلى ثراء القصيدة وكثافتها، فإنّ من شأن (الالتباس) النّاتج عن تعارض العناصر المركّبة وتصادمها، أن يفضي إلى تعدّد أصوات الكلام في القصيدة، ومن ثمّ، إلى دراميّة بنائها.

غير أنّ ما يهمّنا، في هذا السّياق تحديداً، ليس مجرّد تقرير القول بـ «تعدّد أصوات الكلام» في القصيدة، فهذا قول مُقرّ سلفاً؛ لأنّه ثابتٌ، في كلّ قصيدة، تنهض على استخدام القناع، وإنّما الذي يهمّنا - بدرجةٍ أساسيّةٍ - هو القول في: كيف تتعدّد أصوات الكلام في نسيج القصيدة؟ أو بالأحرى، كيف يتحقّق (التّماهي) في عمليّة تركيب العناصر الدّاخلة في بناء ملفوظ القصيدة الذي هو - في حقيقته - قولٌ في: كيف تستخدم الأسطورة - القناع في ملفوظ الخطاب الشعريّ عموماً؟

وهنا نجد أنّنا مضطرّون لإعادة طرح (سؤال الكيف) هذا، مرّةً

أخرى، بصيغته الآتية: كيف استخدم المتلفّظ الشّاعر (السّياب) قناع المسيح، في ملفوظ هذه القصيدة؟ وما دلالة هذا الاستخدام، في سياق التّجربة السّيابيّة بخاصة، والتّجربة الحداثيّة التي يمثّلها بعامة؟.

إنّ موقف السيّاب، في هذه القصيدة، يحتّم علينا - بادئ ذي بدءٍ - استبدال كلمة ((استدعاء)) أو ((استحضار)) بكلمة ((استخدام)) المستخدمة في صيغة السّؤآل الآنف، عن علاقة السيّاب بقناعه الأسطوريّ. ذلك لأنّنا في هذه القصيدة - وبشكلٍ قاطعٍ - أمام ((هَمٍّ)) يستحضرُ عالمَاً، أو أمامَ ((مشكلةٍ)) كيانيّةٍ تستدعي حلاً، طريقاً ما للتّجاوز، لا أمام ((حرفةٍ)) أو ((مهارةٍ)) تستخدم أداةً، أو وسيلةً لتحقيق غايةٍ فنيّةٍ محضةٍ، ومن ثمّ، فنحن أمام ((مأزُومٍ مزمُومٍ)) يستدعي لأزمته حلاً، ويبحث لكربه عن متنفّسٍ، لا أمام ((محترفٍ ماهرٍ)) يبحث لحرفته عن إمكانيّات، ولمهارته عن أدوات. إنّنا - بكلمة واحدة - أمام ((تجربة)) و ((تجربة رؤيا كيانيّة)) بامتياز.

غير أنّ السّؤال: لكن ما ذا يعني كوننا أمام ((تجربة رؤيا كيانيّة)) بامتياز، في هذا السّياق؟!

إنّ من شأن ذلك أن يعني أشياء كثيرة وحاسمة، فهو يعني:

* أنّنا - أوّلاً: أمام حالةٍ كيانيّةٍ ينفتح خلالها وعي الكائن الرّائي على كليّةِ التّجربة الإنسانيّة لإدراك تجربته الجزئيّة، في سياقها، أو على ضوئها. بمعنى أنّ وعي الكائن المتلفّظ (السيّاب) قد انفتح - خلال تجربة التلفّظ الرّؤياويّ هذه - على تجربة: «الصّراع+ التّضحية= الخلاص»؛ صراع قوى الخير ضدّ قوى الشّر، وتضحية قوى الخير، من ثمّ، في سبيل انتصارها على قوى الشّر، قد انفتح، على هذه التّجربة، من حيث هي قصّة الخلاص الإنسانيّ، في كلّ مكانٍ وآنٍ؛ فهي قصّة الخلاص التي يعيش السيّاب فصولها في الحاضر (لحظة التلفّظ الرّاهنة)، وهي قصّة الخلاص التي عاش السّيد المسيح فصولها في الماضي، ويعيش الإنسان، بمفهومه المطلق، فصولها، في

كلّ آنٍ. فهي إذن قصّةٌ واحدةٌ، وبَطَلُها واحدٌ، هو ((المخلّص - الفادي)) بحياته حياةَ الآخرين؛ ثائراً كان كالسيّاب، أم إلهاً كالمسيح[1]، ومن ثمّ، فإنّ من شأن الوعي، ببطلها المعاصر - الذي هو هنا - (أنا) الشّاعر نفسه، أن يستدعي الوعي بأبطالها التّاريخيّين، ولاسيّما حين يكونون في مستوى السيّد المسيح - بطلها الأوّل.

* وأنّنا - ثانياً: أمام عمليّةِ تماهٍ مركّبةٍ يتمّ بمقتضاها حلول «أنا - الشّاعر (السيّاب) في «الأنتَ - المسيح» و «تحوّل» أنا - الشّاعر السيّاب» من ثَمّ، إلى ((أنا)) لا ((أنا)) أو إلى ((أنوين))؛ (أنا) المسيح المتلفّظة، في النّص، و (أنا) السيّاب القابع، أو المحتجب، خلف تلك الأنا الأولى، والأنوان - كما سنلاحظ - تتداخلان، وتتخارجان؛ تتطابقان وتنفصلان، بل تنفتحان على (أنا) ثالثة هي (أنا - تموز) الأسطورة، في حركةٍ تنشر توتّراً في النّص.

* وأنّنا - ثالثاً: أمام عمليّةِ استبدالٍ استعاريّةٍ يتمّ خلالها استبدال المسيح بالسيّاب، استبدالاً يعتمد المشابهة، من جهة، وينهض، على مستوى بنية النّص الكليّة، من جهة ثانية، بحيث «يصبح النّص كلّه استبدالاً استعاريّاً متين الحبك إلى درجة أن البعد المعجميّ (المستعار له في هذه الحالة) لا يكاد يرشح حتى رشحاناً من الجلد الذي يسكنه النّص[2]» ما يجعلنا - في ملفوظ هذا النّص - أمامَ صوتٍ واحدٍ - هو صوت المسيح/الرّاوي الشعريّ الذي يسرد النّص بصيغة «أنا» المتكلّم - يسكنه صوتان، بل ثلاثة أصوات: صوت ((المسيح))، وصوت ((المسيح+ تموز)) المستعار، من جهة، وصوت ((السيّاب)) المستعار له، من جهة ثانية. ومن ثَمّ، أمامَ رسالةٍ شعريّةٍ تسكنها رسالتان، أو تشير دوالّها (الرّمزيّة) إلى مدلولين (رمزيّين) بل إلى ثلاثة: مدلول ((أوّل)) يحيل على عالم المسيح الفادي، ومدلول ((ثان)) يحيل على عالم

---

(1) طبعاً في الوعي المسيحي الناظر إليه بوصفه كذلك.

(2) ينظر: كمال أبو ديب: أنهاج التصور والتشكيل في العمل الأدبي، بحث منشور ضمن كتاب: «قراءة جديدة لتراثنا النقدي» النادي الأدبي بجدة، م1، 1990م، ص318.

تموز الباعث للخصب، ومدلول ((ثالث)) يحيل على عالم السيّاب الشاعر الثائر.

وهذا يقتضي أنّ صوت ((الأنا)) الشعريّ، المتلفّظ بلسان المسيح في النّص، قد أخذ يقول - على المستوى العموديّ لحركة النّص - «وَضْعَ المسيحِ» في الآن نفسه الذي يقول فيه بـ «وَضْعَ غيرِ المسيح»؛ وَضْعَ تموز+ السيّاب، أو وَضْعَ ((السيّاب+ تموز)). فهو، في المقطع الأوّل، يقولُ المأساةَ؛ مأساةَ المسيحِ - أي من حيث هو صوت ((أنا - المسيح)) في مواجهة حالة الموت صلباً (بعد ما أنزلوني» «إذن فالجراح، والصّليب الذي سمّروني عليه طوال الأصيل) ليقولَ، في الوقت ذاته، وعبر هذه الدّلائل الرّمزيّة ذاتها، مأساةَ السيّابِ في مواجهة القمع - السّجن. ويقول أثرَ المأساةِ؛ مأساةِ صلبِ المسيحِ، ودورها في تحقيق الخلاص الإنسانيّ، ليقولَ، في الوقت نفسه، مأساةَ قمعِ السيّابِ ودورها في عمليّة ((تنوير وتثوير)) الجماهير، وتحريرهم من ضغط الخوف والنّكوص عن مواجهة الطّغيان. وهي مأساة من شأنها - عند كلٍّ من المسيح والسيّاب - أنها، من جهة، لم تقض على حياة أيٍّ منهما، بصورةٍ نهائيّةٍ (لم تمتني، سمعتُ، أنصتّ)، كما أنّ من شأنها، من جهة أخرى، أن تصدم الآخر، الذي ضحّيا لأجله؛ لتخلق فيه ((إمكانيّة الاستجابة)) أو روح الاستعداد لتقديم شيءٍ ما، في سبيل إنقاذ إنسانيّته، حيث العويل؛ عويل هذا الآخر الإنسانيّ، الشّاهد مأساةَ الصّلب، السّجن، يعبر السّهل بين ((أنا)) المصلوب - السّجين، وبين عالم المدينة (الحلم)، مثل «حبل يشدّ السّفينة» وحيث «النّواح مثل خيط من النّور... إلخ».

أمّا في المقطع الثّاني، فينفتح هذا الصّوت؛ صوت ((الأنا)) المسيح المستعار على صوت آخر جديد، هو صوت ((تمّوز)) آلهة الخصب، لينفتح، بالمقابل، صوت ((أنا السيّاب)) المستعار له على ((جيكور)) التي لم تبرز إلاّ في هذا المقطع الذي طغى فيه صوت ((المسيح+ تمّوز)) ليتحوّل، من ثمّ،

صوت ((المسيح -)) المأساويّ الذي هيمن، في المقطع الأوّل، إلى صوت ((المسيح+ وقد تجاوز عالم المأساة)). وهو صوتٌ من شأنه أنّه أخذ يقول الموتَ، ولكن، لا معاناةً لمأساةِ ((الصّلب - السّجن)) بل معاناةً لولادة ((الخصب)) بمعنى أنّ ((الأنا)) المتلفّظة، في ملفوظ هذا المقطع، غدت لا تعاني «الموت - صلباً» و«الموت - سجناً وقمعاً»، بل باتت تعاني الموت «فاعليّةَ ولادةٍ» للخصب، أو عمليّةَ بعثٍ للحياة (قلبي الشّمس إذ تنبض، قلبي الأرض تنبض قمحاً، قلبي الماء. . .، موته البعث: يحيا إلخ). ولذلك يختفي عالم «الموت - صلباً» فوق الصّليب، ليبرز محلّه عالم «الموتُ - احتراقاً بالنّار» (متُّ بالنّار: أحرقت ظلماء طيني إلخ، «متّ»). وهو أمرٌ من شأنه، في هذا المقطع، أنّه قد أفضى إلى ولادةٍ جديدةٍ خارقةٍ، ومن ثمّ، إلى مواجهة مأساويّةٍ جديدةٍ مع عالم «الموت - صلباً» و«الموت - سجناً»، في المقطع الثّالث وما يليه، وهي مواجهةٌ، تبدو هذه المرّة - لاسيّما في المقطع الرّابع - أكثرَ دراميّةً، وأعمقَ مأساويّةً.

ويكفي للدّلالة على هذا، أن نشير إلى أنّ قوى الشّر والبغي التي مارست عمليّةَ «الصّلبِ - القمعِ» في المقطع الأوّل - والتي برزت إلينا - في هذا المقطع، وهي ((تنأى)) عن ساحة ((الضّحيّة)) إثرَ تنفيذها عمليّةِ «القتل - صلباً»، لتنأى، من ثمّ، عن ساحة القول الشّعري، الذي لا نكاد نجد فيه سوى ما يشير إلى تلك الحركة التّنائيّةِ (من التّنائي) لتلك القوى (بعدما أنزلوني سمعت الخطى وهي تنأى) - قد عادت تلك القوى الآن - هنا، في هذه المقاطع الأخيرة من جديد لـ ((تملأ)) أو ((لتكتظّ)) بها ساحة الضّحيّة، وساحة القول الشّعري، على حدٍّ سواءٍ. حيث نجد أنفسنا، في المقطع الثّالث، أمام صدمة يهوذا - عدوّ الأمس - بعودة الضّحية إلى عالم الحياة من جديد، وقراره، من ثمّ، إعادة صلبه، وتثبيته في عالم الموت، لنجد أنفسنا، في المقطع الرّابع وما يليه، وقد امتلأت ساحة التّضحية بحركة الباحثين عنه، وصوت أقدامهم، وهي حركةٌ مدمدمةٌ رهيبةٌ:

قدمٌ تعدو، قدمٌ، قدمُ
القبر يكاد بوقع خطاها ينهدمُ

هذا ما يقوله صوتُ ((الأنا)) المتلفّظة، على المستوى العمودي لحركة ملفوظ النّص، أمّا ما يقوله هذا الصّوت، على المستوى الأفقي لحركة النّص، فيمكن القول: إنّ من شأن صوت ((الأنا)) أنّه ظلّ يقولُ: الشّيْءَ وغيرَهُ أو الوضعَ ونقيضَهُ على حدٍّ سواءٍ، فهو، في المقطع الأوّل مثلاً، يقولُ «الموتَ ـ صلباً» (بعدما أنزلوني)، ليقولَ «الحياةَ ـ تجاوزاً للموت» (سمعتُ، لم تمتني، أنصتّ). ويقولُ «وقوعَ فعلِ الفاعلِ عليه» (أنزلوني) ليقول، من ثمّ: «تحوّلَهُ» هو نفسه، إلى فاعلٍ (سمعت، أنصتّ)؛ يقول: لحظةَ موتِهِ، ليقولَ، في الآن نفسِهِ: لحظةَ انبعاثِهِ من جديدٍ.

وهو، في المقطع الثّاني، يقولُ: «الموتَ ـ احتراقاً» بالنّار، ليقولَ: «الحياةَ ـ بعثاً» للآخر، ليقولَ، من ثمّ، في المقاطع الأخيرة: «الحياةَ ـ مواجهةً متجدّدةً مع قوى الشّر القامعة له باستمرار.

وإذا تقرّر هذا، وتأكّد لنا أنّنا أمام ((عمليّة استبدالٍ استعاريّةٍ)) تمّ خلالها استبدالَ صوتِ القناع (المسيحِ) بصوتِ الوجه (السيّابِ)، وعَالَمَهُ بِعَالمِهِ، فإنّ من حقّنا الآن، أن نتساءل:

لكن كيف تمّت ((عمليّة الاستبدال الاستعاريّة)) هذه؟ أو بالأحرى، ما الأسس التي قامت عليها تلك العمليّة؟!.

وهنا يمكن القول: إنّ من شأن عمليّة الاستبدال الاستعاريّة التي تحقّقت خلال تجربة ((الرّؤيا)) السيّابيّة هذه، أنها قد نهضت على عمليّتين متداخلتين ومتكاملتين: عمليّة تركيز، وعمليّة صهر؛ عمليّة تركيزٍ على أيّ شيءٍ؟ وعمليّة صهرٍ لأيّ شيءٍ؟!.

ـ أمّا ((التّركيز)) فعلى ((الصّاعق)) في الأسطورة؛ على ما يثير ويستثير، أو بالأحرى، على ما يفجّر ليعبّر. يفجّر ماذا؟ ليعبّر عن ماذا؟ إنّه

يفجّر الدّاخل ـ عالم الهَمّ، الشّعور بالمأساة ـ لـ ((يعبّر)) عنه، أو ليصبح تجسيداً مأساويّاً له، أي لعالم الهمّ والشّعور في الخارج، إنّه، ببساطة، تركيزٌ على ما يمثّل بؤرةً للتفجّر، والانطلاق، في آنٍ، كتركيز هذه التّجربة، في مطلع النّص، على حدث الصّلب في ذاته (في حكاية السيّد المسيح الأسطوريّة)، وذلك لما يُمَثّلُهُ هذا الحدثُ من لحظةٍ أعمقَ دلالةً على تراجيديّةِ الوجودِ الإنسانيّ الذي يعانيه السيّاب، في هذه اللّحظة التاريخيّة من حياته، ومن ثمّ، بما هو الأكثر تعبيريّة عن تلك التّراجيديّة التي تمثّل أزمته الحقيقيّة، في لحظة القول الشعريّ الرّاهنة.

ـ وأمّا ((الصّهر)) فمن شأنه أن يقع على كلّ معطيات تجربة القول الرّاهنة، بما فيها معطيات الأسطورة التي تُستدرَجُ، هي كذلك، إلى الدّاخل، حيث يتمّ هدمها وإعادة بنائها، أو تفكيكها، كما وردت في سياق تشكّلها ـ حكايتها في الماضي ـ وإعادة تركيبها، على النّحو الذي يحقّق الغاية منها، في سياق استخدامها الحاضر. وهي عمليّة من شأنها أنها ظلّت تحقّق في قناع السيّاب سمتين إبداعيّتين مهمّتين:

1. سمة الشّفافية مع السّتر التي تحقّقت، بفضل ما توافر، في تجربة التلفّظ السيّابيّة، من قوّة شعوريّةٍ قادرةٍ على صهر العناصر الدّاخلة في تكوين القناع، صهراً يحيلها ذرّاتٍ دقيقةً، وشفّافةً، في بنية القناع الرّمزيّ.

2. وسمة المرونة والتّكيّف التي ظلّت تستدعي من السيّاب ((تحويراً)) دائماً في بنية الأسطورة ـ القناع، وهو تحويرٌ ظلّ يتحقّق، عبر تقنياتٍ مختلفةٍ ومتعدّدةٍ، من بينها:

ـ تقنية ((المزج)) بين أسطورةٍ وأخرى، على نحو ما فعل الشّاعر، في هذا النّص، حيث مزج أسطورة ((المسيح)) بـ ((تمّوز)) ليحقّق، في قناعه، هذه السّمة المهمّة التي من شأنها أن تمنحه ـ ولاسيّما قناع المسيح ـ هويّةً معاصرةً، يبدو خلالها ـ كما ذهبت خالدة سعيد ـ الابنَ الصّاعدَ من الأرضِ، أو المتوحّد بها، بدلاً عن الأب الهابطِ من السّماءِ، فالأرض ـ عند

الشّاعر ـ هي حيّزُ التّحوّلِ، وهي، في الآن نفسه، رحمُ الولادةِ المتجدّدةِ باستمرار.

وهنا نكون أمام صياغةٍ جديدةٍ لرمزيّة المسيح، استدعاها مأزقُ الوعيِ التّاريخيّ عند السيّاب، وما ولّده ذلك الوعي، من تصدّع ((الأنا)) السيّابيّة، تصدّعاً أفضى بهذه الأنا إلى ((الخفوت)) أو بالأحرى إلى ((الاتّساع)) اتّساعاً كبيراً، غدت معه ((صوتَ الرّؤيا)) أو ((صوتَ الأنا)) الرّائي الذي يتوحّدُ بعالم رؤياه، أي بالحادث، لا بالسّالف، بالابن، لا بالأبّ، ومن هنا اتّساع هذه ((الأنا)) لتستوعب العديد من الأصوات. بحيث تستوعب ((أنا)) المتلفّظ (الشّاعر) في ملفوظ هذا النّص: المصلوبَ، الأرضَ، تمّوز، المناضلَ، الشّهيدَ. وفي كلّ الأحوال، ليس المتلفّظ السيّاب هو مرجع الضّمائر، وإن كان صوته غير متناقض مع هذه الضّمائر جميعاً. إنّه بعدٌ من أبعادها جميعاً.

وإذا كان من شأن وقوفنا، حتى الآن، على طبيعة العلاقة بين الوجه/ السيّاب، والقناع/ (المسيح+ تمّوز) أنّه قد كشف لنا عمّا يمكن تسميته بـ ((دراميّة التّصدّع)) في تجربة الكتابة الشّعريّة السيّابيّة، فإنّ من شأن وقوفنا، منذ الآن، على طبيعة العلاقة بين ((موقع الوجه)) الرّائي و ((عالم الرّؤيا)) أن يكشف لنا عمّا يمكن وصفه بـ ((دارميّة الصّراع)) في تلك التّجربة.

ولكي نستطيع تحديد طبيعة تلك العلاقة، فإنّ علينا أن نقف أوّلاً على طبيعة العلاقة بين حركة ((الأنا)) المصلوب، وحركة ((الآخر)) الصّالب، من جهة، وبين حركة ((الأنا)) المصلوب، والآخر ـ المصلوب له أو لأجله، من جهة ثانية. فنحن في هذا النّص، أمام حركتين أساسيّتين؛ تنبثق عنهما حركةٌ فرعيّةٌ ثالثةٌ، والحركتان الأساسيّتان هما: حركةُ ((القتل ـ صلباً)) «بعدما أنزلوني» أي عن الصّليب بعد الصّلب، وحركةُ ((الانبعاث)) من الموت، بعد الصّلب التي تمثّل، هي أيضاً، حركتين متداخلتين: حركةَ ((انبعاث الأنا ـ المصلوب)) «سمعت، أنصتّ» وحركة ((بعث الآخر ـ المصلوب لأجله)) فـ «الرّياح تسفّ النّخيل» و«العويل يعبر السّهل بيني وبين

المدينة الخ»، والحركتان (أي الأساسيّتان) - رغم تناقضهما - متلازمتان تلازماً يجعل كلاً منهما شرطَ الأخرى، وضرورةَ وجودها.

وقد تجلّى هذا على مستويين:

1. على مستوى منطق التّركيب اللّغوي في ملفوظ العبارة، على نحو ما نرى في عبارة ((بعدما أنزلوني↔ سمعتالخ)) التي انطلق منها النّص، وعبارة ((موته البعث: يحيا بمن يأكل)) التي تطوّر إليها النّص، في المقطع الثّاني، حيث رتّب منطقُ التّركيبِ ((التّعالقي)) في العبارة الأولى، حَركَةَ الانبعاثِ، والبعثِ الثّانية، على حركة ((الموت - صلباً))، وجعلها تاليةً لها، ومنبثقةً عنها. لتبدو تلك الحركة بمنزلة الاستجابة للمثير، أو بمنزلة ردّ الفعل على الفعل ((بعدما أنزلوني↔ سمعت)) هكذا بسرعة، وبدون أي فاصلٍ بين الحركتين اللّتين تنتظمهما عبارةٌ واحدةٌ.

أمّا في الجملة الثّانية، فقد وحّدَ مَنطِقُ التّركيبِ الإسناديِّ: «موته البعث» الحركتين: حركةِ الموت ≠ الحياة، في حركةٍ واحدةٍ، هي حركةُ الموتِ ≠ الحياةِ أو الحياةِ - في - عالم الموت. وهي حركةٌ من شأن الموت فيها، أنّه لم يعد موتاً للإنسان - الجسد؛ صلباً له على الصّليب، بل غدا موتاً للإنسان - القلب أو الرّوح احتراقاً بنار الحبّ، والتّضحية في سبيل إنقاذ الآخر (المحبوب)، ومن ثمّ، لم يعد هذا الموت - الاحتراق فعلاً يمارسه آخر ضدّ ((الأنا)) المحترقة، بل غدا فعلاً، هو من إنجاز الأنا ضدّ نفسها ذاتها «مِتُّ، أحرقتُ ظلماءَ نفسي» حتى تتطهّر وتتجدّد.

2. أو على مستوى منطق نموّ العلاقة بين الحركتين في النّص: حيث نلاحظ أنّ حركة ((الفعل - الصّلب)) الأولى التي فاض منها النّص، قد أفضت، بشكلٍ طبيعيٍّ وضروريّ، إلى حركة ((ردّ الفعل - الانبعاث)) الثّانية التي هيمنت على بنية المقطعين الأوّل والثّاني، والتي تدرّجت، هي أيضاً، لتأخذ، في المقطع الأوّل، شكلَ: عودةِ الحياةِ السّلبيّة أو الإحساس السّلبيّ بالمأساة «سمعتُ، أنصتُّ، لم تمتني» بالقياس إلى ((أنا)) المصلوب، و«الرّياح

تسفّ النّخيل، العويل يعبر، العويل يشدّ السّفينة، المدينة تغفو، المدينة تحسّ»
بالقياس إلى الآخر المصلوب لأجله. لتأخذ تلك الحركة، في المقطع الثّاني،
من ثمّ، شكلَ: عودةِ الحياةِ الفاعلةِ، أي المفجّرة للخصب، والباعثة للحياة
والنّماء في ((جيكور)) الكون والإنسان. وهي عودةٌ أفضى بها حضورها
الكاسح، في المقطعين، إلى أن تحتلّ، هي أيضاً، موقعَ ((الإثارة)) أي موقعَ
حركةِ ((الفعلِ)) التي تستدعي، بدورها، حركة ((ردّ الفعلِ)) بمعنى أنّ
حركة ((الانبعاث)) التي مثّلت، في المقطع الأوّل والثّاني، ردَّ فعلٍ على
((حركة الفعلِ ـ الصّلب)) قد تطوّرت لترتدّ، منذ مطلع المقطع الثّالث، هي
حركة الفعل؛ فعل العودة الفاعلة في الحياة التي من شأنها أن تفضي، بشكل
طبيعيٍّ وضروريٍّ، إلى حركةِ ردِّ فعل ـ الصّلب من جديدٍ، على يد يهوذا ـ
عدوّ الأمس ذاته «هكذا عدتُ فاصفرّ لمآ رآني يهوذا» بهذه السّرعة، وبهذا
التّرتيب، يبدأ تحوّل العلاقة بين الحركتين: من علاقةٍ شهدت ـ في المقطعين
الأوّلين ـ خفوتاً في حدّةِ الصّراعِ بين قطبي المواجهة: ((أنا)) المصلوب ـ
المبعوث، و ((هو)) الصّالب المتربّص، حيث هيمنت حركة ((انبعاث))
الأوّل، على حركة ((صلب)) الثّاني له، هيمنةً بدت خلالها الحركةُ الثّانيةِ
وكأنّها مجرّد حافزٍ أو مثيرٍ للحركة الأولى ليس إلاّ، إلى علاقةٍ تشهد ـ في
المقاطع الأخيرة ـ احتداماً في الصّراع، وحدّةً في المواجهة بين قطبي الصّراع
في الحركتين، وهو صراعٌ ومواجهةٌ، من شأنهما أنهما قد أفضيا إلى هيمنة
حركة ((الصّلب ـ الموت)) على حركة ((الانبعاث ـ الحياة)) التي هيمنت في
المقطعين الأوّلين، ومن ثمّ، إلى وضع ((أنا)) المبعوث، أو العائد من الموت
على صليب الموت من جديد «بعد أن سمّروني» أي ليبرز إلينا، في نهاية
النّص، وقد ((سُمّرَ)) فوق الصّليب من جديد «بعد أن سمّروني وألقيت عينيّ
إلخ» بعد أن برز إلينا، في مطلع النّص وقد ((أنزل)) من فوق الصّليب «بعد
أن أنزلوني».

وهنا يكون النّص قد انطلق من ((لحظة تجاوز الموت)) ولكن لينتهي إلى
((لحظة معاناة الموت)) التي تمثّل هي أيضاً ((لحظة مخاض)) آخر للحياة ـ

المدينة «هذا مخاض المدينة». وكأنّ النّص، بهذه الحركة الدّائريّةِ المفتوحةِ: ((موت ← حياة ← موت ←)) إنّما يجسّد رؤية السيّاب لطبيعة الوجود الإنسانيّ، وأنّه عبارة عن جدلٍ مستمرٍّ بين: الحياة ≠ الموت، أو بين: الوجود ≠ العدم، إنه صراعٌ خالدٌ بين قوى الخير وقوى الشّر، بين المظلوم، والظّالم، الحرّ، والمستبدّ، المقموع بالسّلطة، والسّلطة القامعة، وهي رؤيةٌ للوجود من شأنها أنها تمثّل رؤيةً للواقع التاريخيّ، كما يقولها الواقع الملموس ذاته عن نفسه في لحظة القول، لا كما يقولها فكر السيّاب النّاظر إليه؛ بمعنى أنها رؤيةٌ مبعثُها الواقعُ المنظور، لا الفكر النّاظر، نصّ المعاناة لا نصّ الثّقافة.

وهنا نكون قد وصلنا إلى ((الموقع الأيديولوجيّ)) الذي فاض عنه ملفوظ النّص السيّابيّ، وهو موقعٌ من شأن ملفوظ هذا النّص أنّه ـ كما لا حظنا ـ قد أوحى به إيحاءً، لا تصريحاً؛ تجسيداً له في بنيته، لا تعبيراً عنه، أو وصفاً له عبر لغته المباشرة[1].

ـ 7 ـ

تعدديّة وظائف ملفوظ الخطاب الشّعري وغاياته

ويتجلّى هذا أوضح ما يتجلّى، في موقف أبي تمّام الذي ما انفكّ ينظر إلى نصوصه المدحيّة (وبخاصّة تلك التي صاغها صياغةً مزدوجةً) على أنها بمثابة «إمكانيّة مفتوحةٍ» يجد فيها كلُّ قارئٍ أو كلُّ متلقٍ ما يريد، وهذا ما نلمسه في وصفه نصوصه المدحيّة؛ فنصوصه المدحيّة، وإنْ بدت في الظّاهر، نصوصَ مدحٍ للملوك، إلاّ أنها ظلّت تمثّل ـ بالنّسبة لهؤلاء الممدوحين ـ إمكانيّةَ مواجهةٍ مفتوحةٍ مع أوضاعهم السّسيوأنطولوجيّة، وكلّ

---

(1) ينظر: الذّات الشاعرة: 179 وما بعدها.

ما يطمعون في تجاوزه، على نحو ما يوحي بذلك قوله، في مدح جعفر الخيّاط[1]:

وما المالُ أحمى عنكَ من نَصْلِ مدحةٍ لها بين أبواب الملوك عساكِرُ
تَحلّ بقاعِ المَجْدِ حتى كأنّها على كلّ رأسٍ من يدِ الدّهرِ مِغْفَرُ
لها بين أبواب الملوك مَزَامِرٌ من الذّكرِ لم تُنفَخ، ولاهي تزْمُرُ
إذا ازوَرّ عنها الوَغْدُ أصغَى بسمعِهِ إليها امرؤٌ عنه المكارمُ تَنشُرُ

فقصائد أبي تمام المدحيّة إذن، لا تنطوي فقط على إمكاناتٍ دفاعيّةٍ عن الممدوحين (كما يوحي بذلك الشّطر الثّاني من البيت الثّاني)، بل تنطوي أيضاً على إمكاناتٍ هجوميّةٍ.

غير أنّ هذه وتلك، تظلّ، في رأي أبي تمّام، إمكاناتٍ كامنةً في نصوصه، حتى يوجد الممدوح/القارئ الكفوء، أو بالأحرى حتى يتحقّق وجود المتلقّي المثال الذي سيكون بمقدوره تفجير طاقاتها الكامنة، والاستفادة منها فيما يحقّق أغراضه، وأغراض ممدوحيه؛ فهي إذن سلاح الملوك الفتّاك في مواجهة خصومهم؛ فبها يواجهون أعداءهم، وبها يتّقون هجماتِ أعدائهم، إنها قصائد تنطوي على إمكاناتٍ دفاعيّةٍ (مغفر من يد الدّهر) كما تنطوي، في الوقت نفسه، على إمكاناتٍ هجوميّةٍ على الآخرين (سيف مصلّت على رقاب أعداء الممدوحين بها).

وهذا يقتضي أنّ بإمكان كلّ ممدوحٍ/قارئٍ لها، أو بالأحرى كلّ مخاطبٍ أو متلقٍّ فعليّ (أو ضمنيّ) لها أن يتّخذ منها وسيلةً/مادّةً لتحقيق وجوده الفرديّ والجماعيّ، في آنٍ معاً؛ وجوده الفرديّ، من جهة أنها تحقّق له اللّذة والمتعة، ووجوده الجماعيّ، من جهة أنها تحقّق له الشّهرة والمكانة العالية في المجتمع.

---

(1) الديوان: 313.

ثبت المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم.

2. أبادي (الفيروز):

- القاموس المحيط، مؤسّسة الحلبيّ وشركاؤه.

3. ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين):

- لسان العرب - بيروت - 1968.

4. أبو تمام (حبيب ابن أوس):

- ديوان أبي تمّام: شرح وتعليق د. شاهين عطية، دار صعب، بيروت (د. ت).

5. أبو ديب (كمال): أنهاج التصوّر والتّشكيل في العمل الأدبيّ، بحث منشور ضمن كتاب: «قراءة جديدة لتراثنا النقدي» النادي الأدبي بجدة، م1، 1990م.

6. الأصفهاني (الراغب): معجم ألفاظ القرآن.

7. أدونيس (علي أحمد سعيد):

- الأعمال الشعرية الكاملة، مجلد (1 ـ 2) دار العودة بيروت، ط5، 1988م.

1985م.
- كتاب الحصار، دار الآداب، بيروت، ط1، 1985م.
- احتفاء بالأشياء الغامضة الواضحة، دار الآداب، بيروت، ط1، 1988م.
- صدمة الحداثة، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط 5، 1986م.
- المداعة، إبداع، ع3، سنة 9، مارس 1991م.
- تخطيطات لكي أتعلم قراءة النيل: إبداع، ع6، س9، يونيو/ حزيران 1991م.
8. إسماعيل (عز الدين): الفن والإنسان، مكتبة غريب (د. ت).
9. البردوني (عبدالله): مدينة الغد، دار الحداثة، بيروت ط10، 1986م.
10. بنيس (محمد): حداثة السؤال، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، المغرب، ط 2، 1988م.
11. بن دريل (عدنان): الفكر الوجودي عبر مصطلحه، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1985م.
12. تأبط شرا: ديوان تأبط شرا، دار صادر، بيروت، ط أولى، 1996م.
13. توفيق (سعيد):
- الخبرة الجمالية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط أولى، 1992م.
- في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط اولى 2002م.

14. الحبابشة (صابر): من آليات تحليل الخطاب، جذور ج 22، مج 10، ديسمبر/كانون الأول 2005م.

15. حداد (قاسم):

- «القيامة، دار الكلمة للنشر، بيروت، 1980م.

- يمشي مخفوراً بالوعول، رياض الريس للكتب والنشر، 1982م.

16. حرب (علي): لعبة المعنى فصول في نقد الإنسان، المركز الثقافي العربي، ط1، 1991م.

17. الحميري (عبد الواسع):

- الذّات الشّاعرة في شعر الحداثة العربية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط اولى، 1999م.

- شعريّة الخطاب في التراث النقدي والبلاغي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط أولى، 2005م.

- في الموقف الشعري العربي: من بنية الخطاب إلى انبناء النص، مجلة دراسات يمانية، ع 83، أكتوبر - ديسمبر/تشرين الأول - كانون الأول 2006م.

- الموشكي وخطاب الضد، سلسلة أعلام اليمن (2) كتاب تذكاري يصدر عن كلية الآداب والألسن - جامعة ذمار، ط1، 2003م.

- الخطاب والنص: المفهوم - العلاقة - السلطة» المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر (مجد) بيروت، ط1، 2008م.

18. الحميداني (حميد): بنية النص السردي، المركز الثقافي العربي، بيروت ط 1، 1991م.

19. الجاحظ (أبو عمر بن بحر):

- البيان والتبيين، تحقيق حسن السندوبي، دار الفكر، بيروت (د. ت).

- الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، ط2، القاهرة، 1965م.

20. الجنابي (ميثم): حكمة الروح الصوفي، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ط1، 2001م.

21. الخال (يوسف): الأعمال الشعرية الكاملة، دار العودة بيروت، ط2، 1979م.

22. خطابي (محمد): لسانيات النص مدخل الى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط1، 1991م.

23. درويش (محمود):
- ديوان محمود درويش، دار العودة، بيروت، ط13، 1989م.
- مديح الظل العالي، دار العودة، بيروت، ط13، 1987م.
- حصار لمدائح البحر، دار العودة، بيروت، ط2، 1985م.
- ورد أقل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1987م.
- هي أغنية هي أغنية، دار الكلمة للنشر، بيروت، ط2، 1986م.
- أحد عشر كوكباً، على آخر المشهد الأندلسي، دار الجديد، بيروت، ط أولى1992م.

24. دنقل (أمل): الأعمال الشعرية الكاملة، دار العودة، بيروت، ط2، 1985م.

25. رشيد (الراضي): الحجاجيات اللسانية عند انسكومير وديكرو: عالم الفكر، ع1، مجلد: 34، يوليو - سبتمبر/ تموز أيلول 2005م.

26. السيّاب (بدر شاكر): ديوان بدر شاكر السياب، دار العودة، بيروت، 1989م.

27. الشّابي (أبو القاسم): ديوان أبو القاسم الشابي، دار العودة، بيروت، أغسطس/آب 1972م.

28. الشنفري: ديوان الشنفري، إعداد وتقديم: طلال حرب، دار صادر، بيروت، ط1، 1996م.

29. صفدي (مطاع): نقد العقل الغربي: الحداثة ما بعد الحداثة، مركز الانماء القومي، بيروت، 1990م.

30. صمود (حمادي): تجليات الخطاب الأدبي، دار قرطاج للنشر والتوزيع، ط اولى 1999م.

31. عرفة (عبد العزيز): الدال والاستبدال، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1993م.

32. عبد الصبور (صلاح): ديوان صلاح عبد الصبور، دار العودة، بيروت، 1986م.

33. العبد (طرفة): ديوان طرفة، المكتبة الثقافية، بيروت (د. ت).

34. عبود (حنا): «القصيدة والجسد» حنا عبود منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1988م.

35. عياد (شكري محمد): دائرة الابداع، مقدمة في اصول النقد، دار الياس العصرية ـ القاهرة، 1987م.

36. فضل (صلاح): بلاغة الخطاب وعلم النص، عالم المعرفة، الكويت، 1992م.

37. القرطاجني) حازم: منهاج البلغاء وسراج الادباء، تحقيق، محمد الحبيب الخوجة، دار الغرب الاسلامي، بيروت، الطبعة الثانية 1981م.

38. القيرواني (ابن رشيق): العمدة، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ط4، 1972م.

39. مبارك (حنون): دروس في السيميائيات، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 1987م.

40. (المقالح) عبد العزيز:
- رسائل إلى سيف بن ذي يزن، ديوان عبد العزيز المقالح، دار العودة، بيروت، ط1، 1977م.
- الخروج من دوائر الساعة السليمانية، دار العودة، بيروت، ط1، 1981م.
- أوراق الجسد العائد من الموت، دار الاداب، بيروت، ط1، 1986م.
- أبجدية الروح، المركز المصري العربي، ط1، 1996م.
- زيد الموشكي شاعراً وشهيداً، عبد العزيز المقالح وآخرون، مركز الدراسات والبحوث اليمني - صنعاء، دار الآداب - بيروت، ط1، 1984م.

41. المنادي (أحمد): التلقي والتواصل الأدبي؛ قراءة في أنموذج تراثي، عالم الفكر، ع1، مجلد: 34، يوليو - سبتمبر/تموز - أيلول 2005م.

42. وهبة (مجدي): معجم مصطلحات الأدب، مكتبة لبنان - بيروت (د. ط) 1974.

43. هلال (غنيمي): الرومانتيكية: دار العودة، بيروت، 1986م.

44. يقطين (سعيد):
- تحليل الخطاب الروائي، سعيد يقطين، المركز الثقافي العربي، ط1، 1989م.
- انفتاح النّص الروائي، سعيد يقطين، المركز الثقافي العربي، ط1، 1989م.

كتب مترجمة:

1. أديث كيرزويل، عصر البنيوية من ليفي شتراوس إلى فوكو، تر: جابر عصفور، آفاق عربية للصحافة والطباعة والنشر، بغداد، 1985م.
2. آدم (جين): تحليل تداولي ونصي لقصة سياسية: النموذج الجيسكاري لنهاية «خطاب الاختيار الجيد لفرنسا» ترجمة ثامر الغزي، نوافذ (ع21) سبتمبر/أيلول 2002م.
3. إلياد (مرسيا): رمزية الطقس والأسطورة، المقدس والدنيوي، تر/ نهاد خياطة، العربي للطباعة والنشر، دمشق، ط 1، 1986م.
4. أمبرتو أكو: تحليل اللغة الشعرية، في أصول الخطاب النقدي الجديد، تر: أحمد المديني دار الشئون الثقافية العامة، بغداد، ط أولى 1978م.
5. (باختين) ميخائيل: الخطاب الروائي: ترجمة: محمد برادة، دار الأمان للنشر والتوزيع ـ الرباط، ط ثانية، 1987م.
6. بارت (رولان):

- موت المؤلف، في درس السميولوجيا، ترجمة عبدالسلام بنعبد العال، تقديم عبد الفتاح كيليطو، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1986م.
- لذة النص، ترجمة: محمد خير البقاعي، المجلس الأعلى للثقافة1998.
- نظرية النص، ضمن كتاب آفاق التناصية، تر: محمد خير البقاعي، الهيئة المصرية للكتاب، 1998م.
- نظريّة النّص، مجلة العرب والفكر العالمي، ع 3، صيف 1988م.

7. بينيفيست:
- الذّاتية في اللغة، ترجمة حميد سمير/عمر حلي، نوافذ ع9، سبتمبر/أيلول 1999م.
- الشّكل والمعنى في اللغة، نوافذ، ع30، ديسمبر/كانون الأول 2004م. .

8. تودوروف (تزيتان): المبدأ الحواري، دراسة في فكر ميخائيل باختين، تر: فخري صالح، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط اولى، 1992م.

9. تومبكنز (جين ب): نقد استجابة القارئ، من الشّكلانية الى ما بعد البنيوية، تر: حسن ناظم واخرون، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 1999م.

- 10جارودي (روجيه): البنيوية فلسفة موت الإنسان، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1985م.

11. جريماس (لآلجرداس ج.): السّيميائيات الأدبيّة، د. نزار التجديتي، عالم الفكر، ع1، مجلد: 34، يوليو - سبتمبر/ تموز - أيلول 2005م.

12. جان - ماري كلينكينبرغ: من الأسلوبية إلى الشعرية، تقديم وترجمة فريدة الكتاني، نوافذ، ع 9، سبتمبر 16، 1999، م.

13. ساكا (جاك جينينا): السّيميائية، ترجمة: محمد خير البقاعي، نوافذ ع 13، سبتمبر2000م.

14. فرانسواز أرمينكو: المقاربة التداوليّة، تر: سعيد علوش، مركز الإنماء القومي (د. ت).

15. فوكو (ميشيل):
- الكلمات والأشياء، ترجمة: مطاع صفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990م.
- إرادة المعرفة، ترجمة جورج ابي صالح، مراجعة وتقديم، مطاع صفدي، مركز الانماء القومي، بيروت، 1990م.
- المعرفة والسّلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط اولى 1994م.
- المعرفة والسّلطة، مدخل لقراءة فوكو، جيل دلوز، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، ط1، 1987م.

16. مكدونيل (ديان): مقدمة في نظريّات الخطاب، تر: عز الدين إسماعيل، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ط1، 2001م.

17. يول وبروان: تحليل الخطاب، تر: محمد لطفي الزليطي، ومنير التريكي، النشر العلمي والمطابع، جامعة الملك سعود، 1997م.

كتب منشورة للمؤلف

1. «الذّات الشّاعرة في شعر الحداثة العربية»، صدر في طبعته الأولى عن المؤسّسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1999م.
2. «شعريّة الخطاب في التّراث النقديّ والبلاغيّ» صدر في طبعته الأولى عن المؤسسة الجامعية للدرسات والنشر (مجد) بيروت، 2005م.
3. «الخطاب والنّص: المفهوم - العلاقة - السّلطة» صدر في طبعته الأولى عن المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر (مجد) بيروت، 2008م.
4. «في الطّريق إلى النص»، صدر في طبعته الأولى عن المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 2008م.
5. «في آفاق الكلام وتكلّم النّص» صدر في طبعته الأولى عن المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر (مجد) بيروت، 2008م.
6. «اتجاهات الخطاب النقديّ العربيّ وأزمة التجريب»، صدر في طبعته الأولى عن دار الزّمان للدراسات والنشر والتوزيع - دمشق - 2008م.
7. «خطاب الضّد: مفهومه - نشأته - آليّاته - مجالات عمله» صدر في طبعته الأولى عن دار الزّمان للدراسات والنشر، دمشق - 2008م.

معلومات التّواصل مع المؤلّف:

البريد الالكتروني: anassalhemiari@yahoo.com

رقم الهاتف: 00967777411061

صندوق البريد: 11670

الجمهورية اليمنية - صنعاء - شارع مأرب - شارع رقم 5د - منزل رقم 14.

فهرست

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

2009/1/819



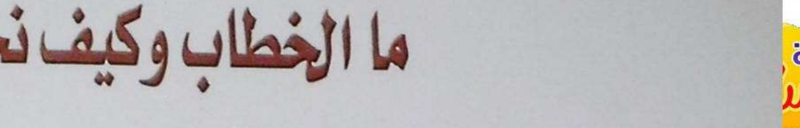
الوصول إلى الحقيقة يتطلب إزالة العوائق
التي تعترض المعرفة ، ومن أهم هذه العوائق
رواسب الجهل وسيطرة العادة ، والتبجيل المفرط لمفكري الماضي
إن الأفكر الصحيحة يجب أن تثبت بالتجربة

حصريات مجلة الابتسامة
** شهر إبريل 2020 **
www.ibtesamah.com/vb

التعليم ليس استعداداً للحياة ، إنه الحياة ذاتها
جون ديوي
فيلسوف وعالم نفس أمريكي







ما الخطاب وكيف نحلله

يتناول الفصل الأول الخطاب كمقارنة نظرية، ثم الملفوظ ومقامات التلفظ: مقام القرآن الكريم، مقام الوعي البياني والعرفاني والتداولي للخطاب والسياق والحال وأنواع المقام، أما الفصل الثالث فيبحث في تألق الحضور التبعي، والرابع فيتناول تألق الحضور التفاعلي (الجدلي) ثم في الفصل الخامس فيأتي على بحث حول كوننة الكائن وأنسنة الكون، ثم في السادس حول تألق الحضور المتعالي، أما الفصل الأخير فيبحث في التعددية في الخطاب الشعري وأنواعها.



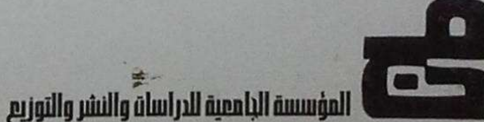


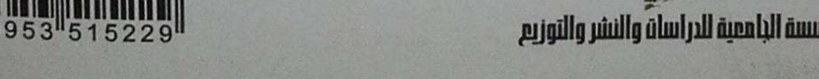






ISBN 978-9953-515-22-9









Exclusive
For
www.ibtesama.com